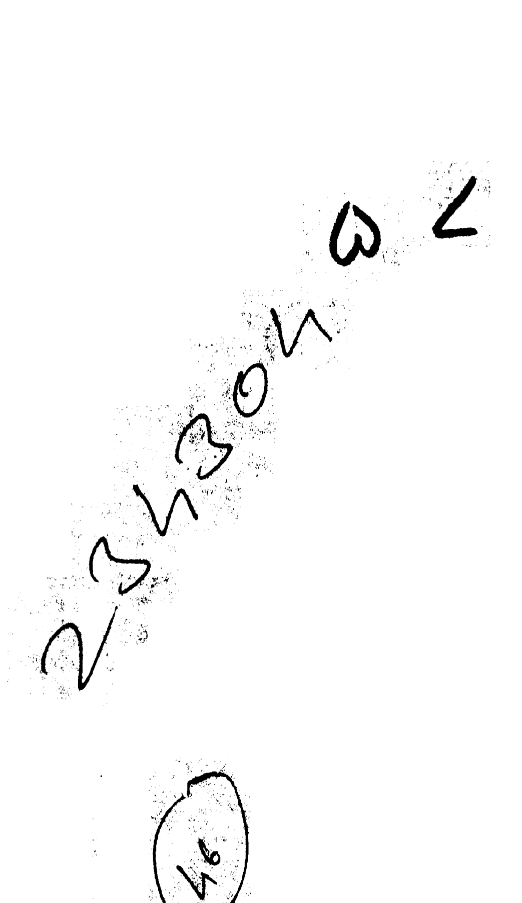
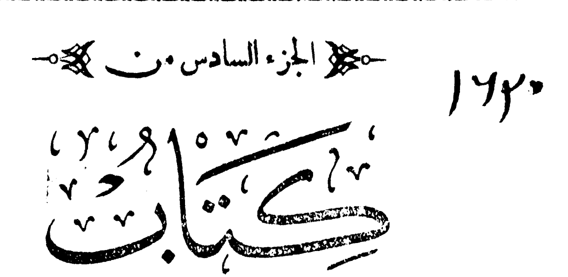


﴿ الجزء السادس من ﴾



المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد لايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفنارى رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

١٦٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ النوع الثاني ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ المقصد الاول ﴾ العلم لابد فيه من اضافة) أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) أي ماذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمي بالتعلق لابد منه في كون الشئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) أي العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمة أمران هما العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) أي ذلك التعلق (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم

(قوله العلم لابد فيه الخ) فانا اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها بحصول أمر لم يكن لابزوال أمر كان وما ذاك الا تميز لذلك الشئ وظهوره فهذا القدر ضروري وأما ماسواه فأمر يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك في المحققات قلت التعلق العلمي يكفيه التعدد والتكثر في المفهومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولايتوهم المنافاة بين قوله قيل ولا بين ماسبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات مايكون بريئا عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولا

(قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله هنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق

(قوله أي ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس

الذى هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده وأثبت (مهما تعلقا فاما للعلم فقط أوللعالمية فقط فهہنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحـدهما (ولما لهما معا فهہنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هوالوجودالذهنى) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به أنه الصورة الحاصلة على ماصرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ماهو نفي محض وعدم صرف فى الخارج) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أنا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة أيضاً في أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لاحقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو أى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال

(قوله فاذن لاحقيقة له) أي لاماهية ثابتة لذلك النفى الصرف الا الامر الموجود في الذهن اذلاثبوت الا في الخارج أو في الذهن

[قوله هو العلم] فيه ان ماتقدم انما يدل على انه لابد فى العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا فلابد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لايوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذلاثالث ههنا

(قوله علم) موجود بوجود أصلى كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار في الخارج ككون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجوداً اما فى الخارج أو فى الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الي الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه فى تلك الحالة التى هي حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مرمنا فى بحث الوجود مايتفصى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه

(قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة
نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي
اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محله عالما مثلا وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود
الخارجي فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا ولا منافاة بين كون شئ واحد جوهرا وعرضا بالاعتبارين
فتدبر فانه من المزالق

كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضاً واذا كانت عرضاً لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في
المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهراً وعرضاً معا أو عرضاً من مقولتين وكلاهما محالان
فان قيل المحال كون الشئ جوهراً وعرضاً معا أو عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك
فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة فى هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض
وباعتبار آخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر فى كون الشئ جوهراً أو عرضا وجوده الخارجي كما
يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد فى ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضاً من وجه
ولا يقول به أحد وأما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود
أصيل قائما بالنفس موجباً لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا
ينافى ان يكون خارجيا أصيلا لما علمت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها
وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود
أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية
لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات
من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدى لان
كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفى
فى وجود العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كسائر الموجودات قلت الفرق بين افرادها
وجوداً وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم
(قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه ايماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه
فى المرصد الثانى من الموقف الاول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلا عن النوعية فكأنه سكت ههنا عن
المنع اعتماداً على ما سبق أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده والاظهر
ماقالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان أحدهما بالانطباع كان
الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق
(قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كلى بأنه موجود في الخارج أو ليس بموجود فيه كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الوجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أي باعتبار المطابقة] أي باعتبار انه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه اللحوق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعني المحمولات التي تتصف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون اللحوق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة يعني باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لابشرط شئ يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للحوق عن المعني المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجرى عليه حكما لا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام أي على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لابشرط شئ وهي ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي

[قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شيء الا بعد تصوره ذلك الشيء قصدا

ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلي

(قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاما خارجية) فالانسب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الانسبية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه فى الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر) مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام أن الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا فى الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لان يحكم عليها الخ] لما عرفت أن المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط شئ وهي ملحوظة قصدا وان كان فى عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم فى الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود فى الخارج وان كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود في الذهن فتدبر فانه السر فى الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم الخ] اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الي انها لاتكون مفارقة

[قوله عارضة لها فى الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لاوجود لها أصلا

قطعا لحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتأمل

[قوله ومحصول الكلام ان الماهيـة الخ] فان قلت ما السرفى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليهـا باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرفيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليـه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولا يمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لأنها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئى أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرآة بأنها مستوية الاجزاء أو فيها حشويات أو نحوهما بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر أن الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لأنها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هي غير الوجود وأما فى الحكم

في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن اذا أخذت من هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها أو امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معني الأسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه (وأيضاً يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة * الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا في كل واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لافي الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرهما

(قوله واعلم الخ) فائدة جليلة أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن العارض الواحد بالنسبة الي الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلامتناع حصول المادي في المجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أي سواء كان ذهنيا أو خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلوعن نوع اشكال

(قوله كانت ممتنعة الحصول في الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الي محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض

(وجواب) الوجه (الاول أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصيل (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم

وان كان في الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصلا فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما تتخذ صورة الفيل في حبة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل انه ينطبع في المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع

(قوله وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل بان الاول ظرفي والثاني اتصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الماهية فدفوع بان المراد بالوجود الخارجي الاصيلي

بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك

[قوله وجواب الوجه الاول] قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه

[قوله ولا معني للماهية الا الصورة العقلية] أي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا الحصر مخلاً لما سيجيء من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين

المانعُ من الحصول فى أذهاننا (لاماهيتهما) اذ ليس فيهما مايمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) أى لفظها (تطلق على الأمر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظنا أمراً واحداً) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم

ولا شك أن لوازم الماهية لها وجود أصلي تترتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أى من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل الا انه على الاول عدمي وعلى الثاني وجودي بخلاف مامر من انه الموجود الذهنى فانه شامل للانواع الاربعة للعلم

(قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ] ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها

(قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

(قوله ورد بانه يلزم الخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التى أوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه فى حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف

فحيث بين أن كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) فى الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشئ هو المادة وعلائقها لا وجوده وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذا تقرر في شئ صار للشئ به عقل والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ أن يكون معقولا هو أن يكون فى مادة وعلائقها وهو المانع من أن يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالمتبرى من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق وهو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لا أن هناك أشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على المنصف انه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتعقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أى العلم الحصولى

(قوله جعله عبارة عن صفة ذات اضافة) ان أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ فى منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لا مزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضاً لازما لا على انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وان أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة فليس فى كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جاز أن يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم فى كل موضع مايحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشئ الذى أريد تمييزه عنه فى هذا الموضع وان أورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا أكثر في كلامهم مثلا اذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فليتأمل

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفاً وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا أن يريد انه ليس في الخارج أمر زائد عليه وان كان تنبيهاً على انه أمر لا بد منه فى العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

ليس الاحضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

(قوله ليس الاحضور صورته عنده) أى ليس الاحضور صورته مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية كما فى تعقله لغير ذاته قال في الشفاء فى فصل مراتب أفعال العقل ان النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة اما ان يكون العقل بتجريد اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة فى تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومحصله العلم هى الصورة المجردة عند العاقل اما بعينها أو بمثالها وهذا ما ذكره فى النمط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتمثلة اما بنفسها أو بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات فان أراد بقوله جعله عبارة عن الصور المرتسمة انه جعل التعقل الحصولى عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان أراد انه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه فليس ذلك في كلامه

(قوله وحيث زعم الخ) قال فى فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي فى كتاب النفس فهولذلك يعقل الاشياء دفعة من غير ان تكثر بها فى جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته انتهى وقال فى كتاب النفس ماحاصله ان أنواع التعقل للنفس ثلاثة الاول أن يكون بالقوة وذلك عند مالايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها الثانى أن يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الى مراتب تلك العلوم الثالث أن يكون

(قوله المطابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لايظهر صدقه فيما اذا علم الشيء لابكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية وأما المرتسم فى الجوهر العاقل فهو وجهه أعنى مفهوم الضاحك اللهم الا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لايرد عليه ماذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك فى الذات المجردة الا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

(قوله ان العقل البسيط) أراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلاواسطة

(قوله ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال فى توجيهه يعني على أصل الفلاسفة لايجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لايجوز أن يوجدها العقل فى نفسه لان الشيء الواحد لايجوز أن يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتي يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جمله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض

حاصلا بالفعل التام لاعلى سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب فى ذهنه دفعة واحدة لكن لاعلى سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه فى بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثانى و تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفي الواجب والمجردات عينها وخلاصة مافي كتاب المباحثات العقل البسيط فى الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط فى الاول الذى هو ذاته ذات لوازمه التى هي المعقولات المفصلة وبما نقلناه ظهر أن ماذكره بعض الناظرين فى حل هذه العبارة ناقلا عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه كمالايخفى على الفطن اما افتراء على الشارح أوناشىء من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه يعنى على أصل الفلاسفة لايجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لايجوز أن يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز أن يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) التعقل التفصيلى لايكون الا فى النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ فى كتاب النفس العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى الي ان قال وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها

(قوله جملة عبارة عن مجرد الاضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لمابعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معني قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان أباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه فى الاشارات ماينافضه حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حصولى وان الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة فى عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لامقومة لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذى دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الاول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه كماسيأتي وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم ومايتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا وأما الجهل المركب

تعقل كل مابعده فعقله لذاته علة تعقله لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذى يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط. لانفسه

(قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئى بوجه مابالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ماوذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عدمية) أى عدم شئ بل أمر محصل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة

(قوله والعدم لايكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة فى نفسها وان لم تكن متمايزة فى الخارج

(قوله عدم مايقابلها) اذ لايجوز أن يكون عدما مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شئ سوى مايقابلها لاجتماعها معه

(قوله فيكون ثبوتياً) أى مفهوما وجوديا لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم

التاسع مع مافيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض

(قوله فتصور العلم بديهى) قد سبق الاعتراض عليه بانه لايفيد بديهية الكنه

(قوله لانها ممتازة عن غيرها) أى نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانها ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم مايقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا مايكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث التعين انه لايلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدما لشيء

(قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان مقابله الذى هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعي وهو المصادرة

(قوله فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وأيضاً يصح أن يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح أن يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى أحدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية أو اضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لآخر بل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون أمرا

(قوله لخلو المحل عنهما) هذا انما يتم لو كان عدما للجهل المركب بمعنى السلب واما لو كان عدما له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لو كانت عدما لكانت عدم مايقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب داخلا فيها

(قوله لان ماهية السواد الخ) فيه ان الحاصل للجماد هوية السواد لا ماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أي الماهية الحاصلة فانه المدعي وفيه أن القائلين بالصورة لا يقولون انه حصول الصورة مطلقاً بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لا يكون العمى مثلا عدما اذ لو كان عدما لكان عدم مايقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

(قوله واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدما لانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الموجود وأما اذا أريد بها مالا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا

[قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد] جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود أصيل فان قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود أصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذ لم يدع أحد انه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي

آخر مغايراً للصورة وذلك مما لم تقم عليـه دلالة وان قال به جماعة وأما الاضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عنـد اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هـذه الاضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو اضافي أو عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفي عليك مافيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في عـلم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحـل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وأيضاً ذاته قائمـة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعني ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تقم عليـه دلالة) عدم قيام الدليل لايدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا أن يتمسك بان مالادليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه

[قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الاصيلي لايكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لايدفع الاشكال بصفات ذاته

(قوله وأخرى) أى وأجيب تارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقي وعليه التعويل

[قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة] قيل لايلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بأن تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه بني الكلام أولا على التغاير الاعتباري أو أراد بالشعور أولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفي ما في الثاني من التعسف

(قوله لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف

(قوله حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو انه ان أراد علم الشئ بذاته وصفاته حضوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشئ بصفاته فتأمل

لا بحصول صورته ففى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه فى

(قوله ولا شك أن النفس) يعنى أن النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضى التغاير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث ان لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال فى الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا فى ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لايجري فى علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لايجرى في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً

(قوله يندفع الاشكال) أي كما اندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثالها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بانه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن

(قوله ففى علم الشئ بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضورى نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لايتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر

(قوله من حيث انها صالحة] جعل التغاير الموقوف عليه لتحقق نسبة الحضور تحقق السبق ضرورة واتفاقا بصلوح العالمية والمعلومية لانفسها لان كلا منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري فى أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتى لا الناشئ من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام فى احوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له فى نفس الأمر

(قوله وبهذا التغاير أيضا يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال فى علم الشئ بنفسه على

العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا فى الذهن ﴿المقصد الثانى﴾ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتى من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهومذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهي وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة الجماد) وهي أن ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشىء لكان الجماد عالما بالسواد

(قوله مطلقا) أى سواء كانا نظريين أو بديهيين جازالانفكاك بينهما أولا

القائل بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علم الله تعالي بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضى التغاير بين العالم والمعلوم أصلالان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الي التغاير بينهما ولوبه

[قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهنى) اذا كان منشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فليتأمل

(قوله يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا

(قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بانه لم لايجوز ذلك فى حقنا كما جاز في حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لايجدى شيئاً والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهي (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) أي حقيقة العلم فاذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلايتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بأمور متعددة (وبسائر) أى ونقض أيضاً بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذ لااثنينية حتى يتصور المسدية بينهما وان أريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين يمنعان المسدية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ماذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً فى حقنا

(قوله داخل فى حقيقته) مبنى على أن العلم عبارة عن صفة ذات اضافة أى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالى والنقض التفصيلى منع أن التعلق داخل فى حقيقة العلم كما أشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل أن التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وأنت خبير بان الدال على عدم سد أحد العلمين سد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لايفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الابهري وقد يدفع بأن التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز تعلقه) أي تعلق العلم الواحد (بمنظريين) أي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع نظرين) في حالة واحـدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) في المذهب الاول من القياس على عـلم الله تعالى وقد عرفت فساد هـذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انمـا يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيدا لنفس العلم واما اذا كان مفيدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقـه بضروريين] التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هـذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظرى وضرورى شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين قيل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق لا لنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أى المعلومين الخ) اشارة الى أن النظرى ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم

(قوله بنظريين) قيل كذلك بنظري وضرورى لان الضرورى يحصل بلا نظر بخلاف النظرى فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظرى وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظرى والضرورى المذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يديم العـلم بأن زيدا سيدخل البلد غدا الي غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن بني الـكلام على عدم بقاء الاعراض

(قوله أي المعلومين النظريين) فيـه اشارة الى أن ماذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لايجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ القائل أن يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوزالانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لايجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشئ عن نفسه) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين

(قوله على انه انما يلزم الخ) وأما النافي له فالعالمية عنده هي الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لاينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان

(قوله على انه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما أشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين لها لاايجاب أصلا قلت يجوز أن يراد الايجاب العادي كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل

كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لايكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة والا) أى وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بلفظة قد الى أن المدعى موجبة جزئية فيكفي في اثباته مادة واحدة وهي العلم بالشئ والعلم بالعلم به وليس المدعى كل مالايجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أن الدليل المذكور لايجري فى العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ماوهم

(قوله أي يجوز تعلقه بهما) لاحاجة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعنى قوله لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق

النقيض فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فامره بين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لادخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في ايجاب أمر واحد حكمين متجانسين مما لايتم حينئذ لان أهل السنة يجوزون الكل كما لايخفى فتأمل فيه

(قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول كالشئ والعلم به لان التمثيل بما لايجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لامانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لايتأتى فى قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاف من عبارته فى موضعين والحق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين الذين لاينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما

[قوله اذ من علم شيئاً علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لايتم بهذا القول بل لابد من المقدمة الاخري أيضاً وهى قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لايجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لاوجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ماذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشئ والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا أو متعددا وسواء كان العلم المعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب أن مدعي الامام والقاضى فى صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لايلزم المحال السابق أعني انفكاك الشئ عن نفسه كما دل عليه كلامه فى حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكتفي بانتفاء دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلي رضي الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) أي أحدنا (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (ثم) انه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به (وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة

(حسن جلبي)

الامتناع وانما أورد الدليل في صورة العلم بالشئ والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشئ مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لاغبار في الكلام

(قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قلبي فأرسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال نفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

(قوله فثمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلابد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً لان العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب أولا جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الالهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم المعلوم بعلمه

(لزم أن يكون لأحدنا) اذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) أي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لا نسلم أن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من أن الموجود فى الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعنى به الآمدى فانه قال فى الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لا تتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا أنه مجاز لا حقيقة له ومعني كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندي (أن الخلاف متفرع علي تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما يناقش فيه) يعنى أنا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه فى الحقيقة من اضافة العام الى الخاص

(قوله انه مجاز لا حقيقة له) فان المراد منهما لا غير الشئ كما فى مايقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى أيضاً كما أشرنا اليه

واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه فى نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف علي العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل ﴿المقصد الثالث﴾ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبراً فى الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعتزلة) أي كثير منهم (هو) أى الجهل المركب

(قوله فليس الثبات الخ] وهو عدم الزوال بالتشكيك

[قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة

(قوله كما هو المشهور فى الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب معاً] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد لشيء على كون كل من جزئيه عدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأن الوجودية المعتبرة فى تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لايكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعني أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف ههنا الي ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

ليس ضداً للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين * الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) أي تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية * الوجه (الثاني أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيداً في الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (وقال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما) أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أي في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم [قوله مستمر] ولو بتجدد الامثال [قوله وهو محال] فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض [قوله وأيضاً الخ] فحينئذ لا حاجة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات [قوله أخص صفاتهما] اذ بتينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الادراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأن لمجموع النسب نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فلينظر فيه (قوله وأيضاً قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه (قوله الا بالعوارض) وتلك العارضة ليست الا المطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته

• (قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقائق الممتنع عند المحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية

(قوله أخص صفاتهما] قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجاب الآمدي بعبارة أخرى وهي أن الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم ﴿المقصد الرابع﴾ الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه و) يقال أيضاً (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فلا يكون ضداً) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كأنه) جهل بسيط (سببه عدم استثبات التصور) أي العلم تصوريا كان أو تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهي أدنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجهل أيضاً (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم الخ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظري

[قوله واتفق الخ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضروريا بأن يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضروري بأن ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتي

[قوله قال واتفق الكل] قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما أشار اليه أولا من لزوم مشاركة مايماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فتتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

(قوله مقابلة العدم للملكة) ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الا مجازا فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض افراده مثلا للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلا للعلم تقابل العدم للملكة قلت اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محظور

(قوله والثاني زوالها عنهما) ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الدراكة للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وان لم تكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة (المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعري (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) أى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى انه يستحيل الخ) لابالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية

[قوله بل يجامع كلا منها] فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مركباً أو ظان أوشاك أوخال عن جميع أقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أى للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس بعلم ولذا لايقال لها أولو العلم فما قيل أن كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشئ

[قوله كالوجدان والبديهة الخ] يعنى كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف فى الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنتها عندهم هي العقل الفعال ولايتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر فى النسيان زوالها عن الحافظة أيضاً أجيب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات

(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصورا فى حالة النوم والموت ظاهر في الجملة وأما عدم كونه متصورا فى حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا أن يبنى الفرق على أن في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم المنفى فمن شأن الشاك والجاهل جهلا مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذى لايمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الي أن الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لايعد البهائم من أولى العلم فى شئ منهما

فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئاً) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أى للشيخ (أن يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو فى أن حقيقة ادراك الشئ باحدي الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا أولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك أو لنوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وأيضاً فانما يصح استدلاله) أي استدلال الخصم أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه) أي بمتعلق الادراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات

[قوله وللشيخ أن يجيب الخ] خلاصته أن اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لاينافي الاتفاق فى الحقيقة الجنسية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] فالقدح فيه مع كونه أبطالا للسند الاخص لا يقدح الا في الاستظهار

[قوله لايتعلق الا بالجزئيات] أي بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وان كان سبيلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لنفيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضوراً وغيبة

(قوله لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية) لايقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس مجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلايخرج بذلك من الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح فى المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعنى فغاية مالزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض أعنى مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في أصل الجواب كما ان ابطال السند لايضر المانع والاقرب ان يقال عن المصنف ان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجامع كلا منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف النوعي وليس مراده ان تجويز الاختلاف النوعى مخالف لمراده فليتأمل

من حيث خصوصياتهـا ولا سبيل الي ادراكها من هـذه الجهة سوي الحس فان قلت نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثـلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي علي وجه جزئي وبين ادراكه علي وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة ﴿ المقصـد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى في نفس الماهية (بوجوه * الاول انها) أى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا لا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المـادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معهـا بصورة أخري (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحـلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقائق عسيراً جداً واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحـل الكبيرة) من الصور العقلية

(قوله بثبوت الصور العقلية] أى الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية

[قوله مع التساوي الخ] انمـا قيد بذلك لانه المحتاج الي البيان فان المتخالفين فى الحقيقة متخالفان فى اللوازم والاحكام

[قوله في الحلول] وان كانت متخالفة فى الصدق كالنفى والاثبات

[قوله بخلاف الصور الخارجية]جوهرية أوعرضية ولذا مثل بالمثالين

[قوله تحل الكبيرة] أى الصورة الحالة المقدارية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فسلم الا أن التخيلى معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح فى أوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر فى أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي فى الاستدلال

(قوله مع التساوى فى نفس الماهية) اشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى فى الماهية أما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه

(قوله غير متمانعة) والسر فيه أن التقابل والتماثل ونظائرهما فى المنع من الاجتماع من أحكام الوجود الاصيلي لا الظلي كما سبق

(قوله وكذلك المـادة المتصورة) أشار بايراد المثالين الي أن المراد بالصورة الخارجية ههنا أعم من

(في محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحي الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها)من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معني كون) صورة (الانسانية)

[قوله ولذا تقدر النفس الخ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع

(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها

(قوله سهل) أي في بعض الاوقات

(قوله لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فلتداعي البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فاقبولها الكون والفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية داعما

(قوله أن الصورة العقلية كلية)أي تتصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لاتتصف

العرضية والجوهرية

[قوله في محل الصغيرة منها] والسر فيه أن النفس لتجردها لامقدار لها فتكون نسبتها الي جميع المقادير على السوية

(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الهيولى لامقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول

(قوله لايجب زوالها) لان النفس أبدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني انه قديكون كذلك لاأن كل صورةعقلية زالت كذلك

(قوله لاستحالة بقاء قواها] لما مر من أن القوي الجسمانية متناهية

[قوله ومنها أن الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالي ان أريد بالعقل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المعقولة (أمراً كليا أمرين* الاول اسم الانسان) مثلا (لافرادة ليس باشـتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التى وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشـترك) بين افراده واطلاقه عليهـا باعتبار ذلك المعني وهذا هو الذى يسمي اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التى يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعـني (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنـه (فالنفس) الناطقـة (اذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعني المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كليـة على معني أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة مافسره بقوله(أي كل واحد)من تلك الافراد (اذا) حضر فى الخيال و(جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعني

بها أصلا والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة فى الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً فان المعلوم ما حصل صورته فى الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علـم فانها لا تتصف بالكلية كما سيجئ وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الـكلي والجزئى فمعروض الـكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التى هي علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالـكلية ففاسـد فانهم صرحوا بأن المنطقى يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الـكلية وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله فى الذهن فهو الصورة بمعني الامر الموجود في الذهن وجوداً ظليا ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ فى منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع فى الذهن من حيث انه تصور اشتراك الـكثيرة فيه على السوية بأن يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحـدة أو يمتنع والاول يسمي كليا والثانى جزئيا الي ان قال الكلى المعنى المفهوم فى النفس لا يمتنع نسبته الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعني المطابقة قلت المطابقة المـذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل فى الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معني الحمل فمآل العبارتين واحد الا ان المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية

فظاهر وان أريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل فى النفس

(قوله ليس باشـتراك اللفظ) ولا من قبيـل مافيـه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كأسماء الاشارات ونحوها

المشترك (هي بعينها) الأثر (الحاصل منه) أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتي اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوى صورة الانسان فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس أخري فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً قلت لا منافاة لان كليتها

(قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر أو بوجودها فى محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهة وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد في المحال المتعددة

(قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به فى حواشى التجريد

(قوله قلت لا منافاة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب ههنا لا يلائم كلامه في حواشى التجريد فانه صرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو أخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة كذلك ألا يرى ان الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه فى كل منها فتعين أن مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صورة جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به أحد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل

باعتبار أنها اذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شئ آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معني الكلية انما يظهر في الكليات التى هى أنواع حقيقية فاذا أريد أجزاؤه فى سائر الكليات فليست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها أنواع حقيقية بالقياس اليها أو جعل ما عدا المعني المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها (الثانى) من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلى ما علم بها (وهذا) الامر الثانى (لا يليق

وهذا لا ينافى لتغاير موصوفهما باعتبار فانها مع قطع النظر عن التشخص الذهنى كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجي أى الاصلى كلها جزئيات سواء كانت موجودة فى الاعيان أو قائمة بالاذهان قيام الاعراض بمحالها وهى الصور الجزئية العلمية المتشخصة بتشخيص المحال والموجودات بالوجود الظلى أعنى الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التى للافراد المتأصلة فى الوجود اعيانا كانت أو صوراً فتأمل فانه من المزالق

(قوله فليست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الافراد على الحصص

[قوله ومن ثمة زيد فى المطابقة] أى ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة فى الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة فى أثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز

[قوله فليست الى حصصها] هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لا غير

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهنى وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح للأمور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلومة بها فأشار المصنف الى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه

(قوله عارضة للصور العقلية) أى ماهيات المعلومات من حيث حصولها فى النفس حصولا ظليا

(قوله بمن يري العلم غير الصور الذهنية) يدخل فى عمومه من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عدمياً وليس هذا مراداً ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً الى القيد

[قوله بل الصور هى ماهيات المعلومات الخ] قالوا اذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي فى تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشئ الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الي ما لانهاية له الى ههنا عبارته

[قوله مخالفة لها في الماهية] ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هوان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) أي في الامر الثاني المبني على رأي الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايراً للعلم و(أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا) أي موجوداً في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية أصلا واذا اتحدا

[قوله يليق بمن يرى المعلوم الخ] فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بأن يأول العلم بالمعلوم

[قوله مع آخره] وهو قوله أليس اذا كان المعلوم الخ

(قوله وهي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية

(قوله لم يتصف) أي المعلوم بالكلية أصلا لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن اذ الموجود في الذهن الاشباح

(قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

[قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها] يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الاولى بأن مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية أي كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا أن يصار الى أن الامور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل) الانسانى من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة أشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) أى الارتسام فى غير العقل (ينافى الوجود الذهني) فى النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على أن لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت فى غيرها لا أصليا ولا ظليا وهو أعنى نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتي تصدق الاحكام الا يجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون ﴿المقصد السابع﴾ العلم ينقسم الى تفصيلى وهو أن

(قوله وهو أى الارتسام فى غير العقل) أى العقل الانسانى ينافي الوجود الذهنى اشارة الي انهم لايقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على مامر في كلام الشيخ وكذا لايقولون بارتسام جميع ماتتصوره فى النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام فى العقل الفعال وهو الوجود الذهنى فانا لانعني به الا الوجود الظلى سواء كان فى القوى القاصرة او العالية فمبنى على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق أى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذى ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ماذكرنا

(قوله وذر الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

[قوله لابتنائه على ان لايكون الخ] فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها وكان كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامي

(قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعني حقق تحقيقاً على هذا النسق وفى الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أي ذلك الشخص المسؤل (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) أي تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد (ففي ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل للأمور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خبير بانه اذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهي فانه أخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول بكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خبير

(قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيلى لايكون الا بما له أجزاء وكذا الاجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلى

(قوله بسيط) لاتكثر فيه أصلا مبدأ للتفصيل فانه كما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور

(قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل

[قوله قد حصل بالفعل شعور) فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انها قريبة من الفعل جدا ليس بشئ اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعني الفكر لا بمعنى الرؤية

(قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدي قوله يحضر الجواب في ذهنه

صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أى النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازى) في انكار العلم الاجمالى (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك) أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة فى الزمان) كما اذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى (ذلك) الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله نعما كثيراً] فى القاموس النعم الابل والضأن أو الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده وبقوله أجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب في يميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فان لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة أقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم

(قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان

(قوله وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة

(قوله نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر أن منشأه عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشيء الواحد متصورا بوجه دون وجه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز أن تكون معلومة تصورا مجهولة تصديقاً

[قوله مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لا تكثر فيه أصلا وان تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف ثم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ انكاره الاكتساب في التصورات) لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة أي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علما اجمالياً فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

[قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم] قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار لاجزاء

وأنه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه أقوي وأكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما بأجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وأما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك أنا حكمنا على جميع افراد الشيء فلابد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها فى

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى الخ) فى الشفاء الثاني العام البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهي ولا خفاء فى أن كلامه يدل على أن العلم البسيط كالخلاف للعلم التفصيلي وانه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فانه عام بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال ان المعلوم انما فى هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن

وعدمه وبهذا القدر لاوجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسائط أيضاً مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين وأما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى

(قوله وأما قوله العلم الواحد الخ) لاشك ان هذا القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد أى الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صور واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى أشير اليه غير ما لزم في العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ماصوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لهـا بأسرها فان العقل جعل هـذا المفهوم آلة للاحظة تلك الافراد حتي أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم الـكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتـكن هـذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عـديدة ﴿ فرعان * الاول العـلم الاجمالى) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هـل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه) أي في العـلم الاجمالى (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيـل فينتفي حينئذ عنه تعالى عـلم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قلنا نعم وهو) وهو أي ذلك العـلم المنتفى عنـه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العـلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليـه تعالى * الفرع (الثاني المشهور أن الشيء) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي) الباقلاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان أحدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على أحـد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والـكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعـلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول أو كانا عارضـين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئاً فلم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال القاضى المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضى حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الاول المار ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الـكاتب لا لمفهومه الذى كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) أي في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس حالهما علي ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه علي وجه وأخري على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بأن يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع الثاني أيضاً فرع على ثبوت العلم الاجمالي كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أولا

﴿ المقصد الثامن ﴾ قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو) أي ما في يده (أو فرد فانا نعلم) في هذه الحالة (أن كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) في هذه الحالة (أنه زوج) علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل أن نتنبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) في الشكل الاول (حاصلة في احدى المقدمتين) أعني كبراه حصولا (بالقوة) ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبري للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلا وقاعدة

(حسن چلپی)

(قوله ولا يشتبه عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضي وما أسلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات

وقانونًا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ﴿ المقصد التاسع ﴾ العلم اما فعلى) وهو أن يكون سببا للوجود الخارجى (كما نتصور أمراً) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجي (كما يوجد أمر) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ﴿ المقصد العاشر قالوا ﴾ أي الحكماء (مراتب العقل) أي التعقل للنفس الناطقة الانسانية (أربع الاولى العقل

[قوله بل المعلوم فيهما واحد] وهو الاجزاء فانها معلومة فى الاجمالي علما ناقصاً وفى التفصيلى علما تاما

(قوله أى التعقل] أو القوة العاقلة أو النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وماذكره الشارح قدس سره أظهر وأنسب اذ الكلام فى مباحث العلم

[قوله أربع]لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط

(قوله بالقوة القريبة) التحقيق ان العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر

(قوله اما فعلى واما انفعالي ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئاً منهما وكذا العلم الكلى الذي لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سبباً لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالي فعلى يمكن ان يصير مخصصاً لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

(قوله أي العلم الفعلى كلي يتفرع عليه الكثرة الخ) أى انه قد يكون كلياً يتفرع عليه الكثرة لا انه كذلك دائما فان العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالي فعلي قطعا عندهم ثم بقى فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً في المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) أي العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (وما هو) أي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[قوله ادراك]أي حصولي لما قالوا من أن له علما حضوريا بنفسه وان نوقش في ذلك كما في حواشي المطالع

(قوله وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل

(قوله الهيولى الاولي)احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون الصورة جزءا منها وانما قال في حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة في الوجود الخارجي

(قوله هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

(قوله واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التي بها يستعد لتحصيل النظريات

(قوله والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لامزيد عليه فيما سبق فلا نعيده

[قوله ولاحظت الخ) تفسير للتنبه المذكور أي لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض بتوسطة القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيها

(قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الي العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب

(قوله والتنبه لما بينها) قد مر ما فيه سؤالا وجوابا في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر

ضرورية (ولا نريد بذلك) أى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين في أصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الي ادراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) أى الاوليات التى هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضاً * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها علي استحضارها متي أراد من غير حاجة الى فكر * المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه أم لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن تجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتي تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط

[قوله يقوى بها على استحضارها الخ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤالا وجواباً فلينظر فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء كما أشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد ومابالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لايتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بدله من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولا ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ العقل مناط التكليف اجماعا) من أهل الملة (وانه) أي لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) أي سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما أنث البعض نظراً الى المضاف

[قوله في الدار الآخرة] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[قوله بالقياس الى كل نظرى] فيجوز اجتماع المراتب الاربع فى شخص واحد

(قوله ولاشبهة في وقوعه) انما الشبهة فى بقائه لان الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى أمرين فى هذه النشأة

(قوله العقل مناط التكليف اجماعا) أي لايصح تكليف بدونه اذ الخطاب لمن لايفهم شيئاً منه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لايطاق على ماوهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

(قوله هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لان أول مايكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لايمكن

(قوله ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد يناقش في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذ الظاهر تقدمه على الاول أيضاً ويجاب بأن عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لما فى مشاهير الكتب

[قوله وانما أنث البعض] الاقرب ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

اليه والاظهر أن يقال الذى سميناه على أنه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وزادت المعتزلة فى العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) أي على ماذكره (بأنه) أي العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها) اما من الجانبين أو من

فيه الامن هو أهل النظر وهو فى مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها فى أكثر الناس في ذلك السن

(قوله ومجاري العادات) أي المعلومات التى تستفاد من جريان العادة

(قوله تفسيراً لكلام الاشعري) فان البعض المذكور فى كلامه مجمل

(قوله بحسن الحسن وقبح القبيح) أى فى الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظري لايدرك لولا خطاب الشارع

(قوله والا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعاً

مراتب النفس اذ علي ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف أو الى المجاز في الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين أي سمينا علم بعضها كقوله تعالى أو كصيب أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر

* وقد جعلتني من حزيمة اصبعا * أى ذا مسافة أصبع

(قوله بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بوجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهباً وماء البحر لا يحول ذهباً وأمثالها وكأن السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي فى الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يقع التكليف بدونه

(قوله ولا يبعد ان يكون الخ) لان البعض فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في أوائل الكتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل أيضاً فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله أعلم

(قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذى زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لان المعدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

(قوله والا جاز تصور انفكاكهما)في العبارة مسامحة أى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له أصلا أو عالم لا عقل له) أصلا فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) أى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) أى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا)في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان للمتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا محال الانفكاك

(قوله أو عالم لاعقل له أصلا) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له فيدفعه قوله أصلا فان المجنون المطلق لاعلم له ولاعقل والمجنون في الجملة له عقل وعلم فى الجملة

(قوله بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب

(قوله وجوابه الخ] هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدل بجواز تصور الانفكاك لابجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لاينافي التلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لايرضى به يلزم استدراك قيد التصور

[قوله غريزة) أي أمر خلقي اما عرض أوجوهر

التالى والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما فى سائر الكتب

[قوله أو عالم لا عقل له] قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علما سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور

[قوله والنظر مشروط بكمال العقل] هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

[قوله وكمال العقل مشروط بالعقل] أى العقل الذي نحن بصدده وهو مايخرج وقوع التكاليف عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فليتأمل

[قوله يتبعها العلم بالضروريات] المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعني الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لابالواسطة لاالقوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

بينهما (قال الامام الرازى والظاهر أنه) أي العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) أى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (تماثلا) أى المعلومان كالبياضين (أواختلفا) كالبياض والسواد (والا) أى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم

(قوله وان لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده وأما الرؤيا فخيال باطل كما سيجئ

(قوله الاختلال الخ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح أن دليل الشيخ تام

(قوله سوى والد الامام الرازى) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته اياه

(قوله سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لايقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية والاصحاب لايقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولا يلزم اتحاده به كيف والعلم تعلق أوصفةذات تعلق والمعلوم لايجب أن يكون كذلك

[قوله ان العلم قد ينفك عن العقل] أى العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتماثلين

يجتمعا) لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (وأما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الآمدي) هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) أيضاً فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف نبه الآمدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما العلمان الخ) حاصله أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجداناتنا فهما متخالفان والا فهما متماثلان هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال

(قوله ان اتحد المعلوم الخ) أي ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف) أورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان وأجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر أن يقال الحكم بالمثلية فرضي مبني على فرض التعدد والمعني

علي وجهين أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قيداً للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم أي العالم (وأما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشيء واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) أي يقتضى ذاته أن يكون حالا في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوي ما ذكر والفرض أنه منتف (وسيأتي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه أن الآمدي أورد هذا المبحث في أوائل أبكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به الى ماسيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معني التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ هل ينقلب العلم الضروري) نظريا (و) العلم (النظري) ضروريا أولا (اما

[قوله واذا فرض تعدده فيهما الخ) بأن قلنا بتجدد الاعراض

(قوله هل ينقلب العلم الضروري الخ) أي العلم الذى من شأنه أن يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور الطرفين أو باستعانة من الحس وغيره هل يصير مفتقراً الي النظر أي لايحصل بدونه وليس المراد أن العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين ولاان العلم الذي حصل لاحد بلا نظر يصير حاصلا لآخر بنظر فانه لاانقلاب أيضاً ولاخفاء في وقوعه

لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل

(قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل

[قوله يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله والا لكان أخص الصفات هذا اللهم الا أن يقال المطابقة أخص صفات مطلق العلم فلا ينافى كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) بأسرها (متجانسة) متشاركة في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الي أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك) الذي صح على النوع أو التشخص الآخر

[قوله ماصح على الآخر] أي بالنظر الى كونه علما

[قوله وقد صح على بعض العلوم] أي بالنظر الى كونه علما فان قسمة العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لاباعتبار خصوصية العالم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصي الخ) اشارة الى تعميم المتن أي لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أي لاشك في الاختلاف بالنوع جوازا وفى الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض

(قوله وذلك يكفيه الخ] لانه مانع

[قوله فلعل التنوع الخ] وما ذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه عام ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضي] محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي

(قوله لان العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لاماثلان الاعند والد الامام الرازي

[قوله وأما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبنى على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافياً في المقصود الذي هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لاينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه اشارة الي تلك المجامعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين فى الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما أشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى

(قوله لا ماذكره الآمدى) من الاتحاد فى الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعى أقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أن كل علمين تعلقا بمعلومين يختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت فى محل واحد على أن ماذكره الآمدي ليس نصاً على حمله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأى معنى يراد فلا شك فى الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفى الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار اليه] حيث زاد فى الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدى الخ] اذ لا فرق بين ضرورى وضرورى

[قوله خلو العاقل الناظر] قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالناظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التى هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطاً وان لا يكون شرطاً وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر] أشار بقوله الناظر فى العلوم الى أن المدعي انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان أولياً لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوي استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها

العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ماذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لوجاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لابد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما انه مستحيل فلا دلالة عليه أصلا * المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفيه بحث الخ] لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذى ادعي المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم

[قوله وحينئذ يستحيل الخ] فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضروريا أيضاً كما لا يخفى

[قوله ماقد عرفته] من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب فى ضروري لجاز في الكل

[قوله واما انه مستحيل الخ] فيه بحث لانه أثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لايلزم من

بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لاينافى المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل

(قوله وفيه بحث لجوازه أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبني الكلام أن جواز الانقلاب فى بعض الضروريات يستلزم جواز فى الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما تحققته من جواب المذهب الاول

(قوله وحينئذ يستحيل حصول شئ الخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظرى ضروريا فيكتسب النظرى الفرضى من الضرورى الفرضي اللهم الا أن يجعل المدعي الانقلاب فى الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضروري الفرضى لم يكن مبدأ للنظرى الفرضى قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لان أمر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى ضروريا لايستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفى فى الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتأمل

(قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر فى النظرية امكان التحصيل ممن هو نظرى بالنسبة اليه فالاستحالة

وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل) أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) أعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضرورى الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) أي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو انقلب ضروريا (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم فى الجواز) أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان ممتنعاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازا فى نفس الامر لاجوازا عقليا ولذا استدل عليه بقوله لما مر

[قوله يعنى انهم الخ] أى قالوا بالجواز فى المعارف المكلف بها نظراً الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً الى كونها مكلفاً بها فاندفع ماقيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالقبيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عدا المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلى بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية

[قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لابد أن يكون اختياريا

ظاهرة والا فدليل المذهب الثانى لايتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظرى والنظر أيضاً

(قوله لما مر فى المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان فى نفس الأمر لاالامكان الذهنى ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لايخفى أن دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب فى الكل فاخراج البعض بناء على ماذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب مايعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية فى أحكامها وادعاء التمائل فيما سوى الضرورى الذي هو شرط لكمال العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لاتكليف للعارف فلا نسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتي يلزم قبح التكليف وقد أشرنا فى المقصد الرابع فى أحكام النظر الى جوابه فلينظر فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها مايصح على غيره

﴿ المقصد الرابع عشر ﴾ لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري (وهل يستند العلم الضروري الى النظري) أولا فيه خلاف (منعه بعض) من الاشاعرة (لاقتضائه) أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى النظري (على النظري) فلا يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني على وجودهما والعلم به) أي بوجودهما (ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم أنكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن)

[قوله لاخلاف الخ] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري ولا خلاف في وقوعهما واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والخلاف فيهما لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها

[قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب

[قوله مبنى على وجودهما] لان الاجتماع لايحصل الا بعد وجود المتنافيين واذ ليس في الذهن لعدم الوجود الذهني فهو في الخارج

(قوله مغايرة للذوات) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المنتظمة أو أموراً اعتبارية كالاعراض النسبية

(قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره

(قوله مبنى على وجودهما) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا

(قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود العرض وأنه لايقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أى بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشئ على ما هو به والمستحيل ليس بشئ (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أى

(قوله ومنع العلم به) أى بانكار العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف فى تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض

(قوله والمستحيل ليس بشئ) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقا

(قوله مانع مقتضي عقله) فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم التصديقي والتصوري

[قوله فان حكمه بعدم الخ) كما ساق اليه دليله والتزم

[قوله يستلزم العلم به] أى تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصوراً فافهم فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله اذ لا توقف للتصديق] أى لكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا وما نحن فيه فى الحقيقة تصديق سلبي أى ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الاطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيماذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ماذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لانه مما يمتنع وجوده فى الخارج والا لزم وجود موضوعه فيه

(قوله فان حكمه بعدم معلومية الخ] فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعياً فالاظهر فى العبارة أن يقال فان منع معلوميته يستدعي تصوره ويمكن أن يدفع بان منع الشئ وان لم يكن حكما بعدمه مطلقاً الا أن بناء المنع ههنا على ماأشار اليه الشارح بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم فى قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فى صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه فى نفسه هذا ويمكن أن يقال فى وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر

تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) أي في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً الى تصور نظري (فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالحاصل الخ] أي الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلا ومن الجواب انه ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعاً الى تفسير الضروري فما قيل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر

(قوله المراد بالعلم السابق الخ) أي في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على اطرافه الضرورية فلو أجري العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقاً وأما التصور

[قوله فالحاصل ان هذا الخ) الاظهر في العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وان كان كلاماً صحيحاً في نفسه الا أن كونه حاصل ما ذكر أولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري

التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذى تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسبا له بالذات ﴿ المقصد الخامس عشر ﴾ أثبت أبو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) أى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازى هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدى له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما) أى يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضرورى فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه فالعلم السابق فيه على عمومه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضرورى ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة فى النظرى لسبق العلم بالاجزاء والملكات والمنتسبات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضرورى فانه يلزم انتفاؤه بالكلية

(قوله أو يكون كاسبا الخ) كلمة أو لمجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أى المستحيل ليس بشيء الخ) ينتج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولاشك في تعلق العلم به أو بحكم والحق عليه فثبت علم لا معلوم له

حتى يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضرورى مطلقاً بمالايتوقف على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضرورى بعيد جداً فينبغي أن يفسر التصور الضرورى بما لايتوقف على نظر وان فسر التصديق الضرورى بما لايتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لايكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفاً على تصـديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادى لاطرافه النظرية فتأمل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملا) في الصحة (ما استطعت وهذا محمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل الي ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بأن يعقل)

(قوله السوء بالضم) مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة

(قوله عطف على ان لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له الا أن يقال المراد عطف على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة

(قوله ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الاصيلي ليترتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالما به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة في العقل انما يقتضي ان يكون له وجود أصيلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ) في فصل من المقالة الاولي من الخامس من منطق الشفاء وههنا موضع شك في ان المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معني كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الا بنوع من المقابلة بالوجود والا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بأنه للاجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن الله تعالى كما للحار البارد فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكناً ينسب اليه المحال ويتصور نسبته اليها وأما في ذاته فلا متصور أولا معقولا ولا ذات له وأما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان ما يطير فانما يتصوراً ولا تفاصيله التى محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلاثة اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه

(قوله عطف على أن لا تظن) لا يخفى انه عطف على لا تظن وانما أورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب

مثلا (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه

(عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطي دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور متقدما للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتي حتى يستدعي وجوداً بخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام سلبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التي هي أجزاء له وبما ذكرنا اندفع ما توهم من انه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان الترديد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ أصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذي تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أخذه معدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعني الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل النفي انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفي ولا شك ان في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين

[قوله مثل هذا الامر الذي تعقلناه الخ] اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله علي سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلابد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة للوجود اذا أضيف المثل اليه كان مرآتا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل النفي الخ) أي المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقله باعتبار عام بسلب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أي تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية أو العامة وعلى هذا فقول أبي هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم أيضا ﴿ المقصد السادس عشر ﴾ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فأي جزء من أجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على أنه) أي محل العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولا في المتن فان حاصله ان المعلوم شيء فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد نفي المعلوم مطلقا بل المراد نفي المعلوم المتقرر الثابت

(قوله لكن السمع) أي ظاهرا فان القلب حقيقة في اللحم الصنوبري واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال أو لتقلبه بين الجهة العالية والسافلة أو لانه محل الروح الحيواني الذي هو متعلق بالناطقة أولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها ما لم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لا خفاء في صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان أظهر

(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

(قوله وعلى هذا فقول ابي هاشم) لا يخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا أن يقال قوله لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم مابه من الحيثية المذكورة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضا أن يقال معنى كلامه أن هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لا لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال في الممكنات الخيالية أيضا كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقيـة والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محـل الـكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها أي متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المـادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهيتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهـم) أي ومن الحكماء (من يري أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن)ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) أي الناطقة (تحكم بالكلي علي الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

(قوله والا لزم أن يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة مايلزمها

(قوله وقال الحـكماء) ههنا خلافان الاول ان محل ارتسام الـكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عنـد النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للـكليات والجزئيات بواسطة الآلات الثاني ان المدرك للـكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المـدرك للـكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لاتخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الاشارة في سابع مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث الـكلية للاعراض الى أن ماذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمة

(قوله وقال الحكماء محل الـكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العـقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشـباح السافلة بقرينة العلمية والعملية واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

﴿ النوع الثالث ﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه أى في هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿ الاول في تعريفها قيل انها) أى الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية (وأما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) أى الميل

[قوله الاول في تعريفها] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق

(قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة كما في الحيوانات العجم أو تعقليا يتبع الفكر كما في الانسان

[قوله ان نسبة القدرة الخ] حاصله ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ماهذا شأنه فهي الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبري فبالاتفاق

[قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ] يعني ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتباً عليه مغايرا له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمرا آخر سواهما فاندفع ماتوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما أنهما الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمرا سواهما

[قوله وهو الميل الخ] فان قلت قد علمت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] للحيوانات العجم أفعال اختيارية فاما أن يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم

(قوله فانا نجد من أنفسنا] يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة وورد عليه بانه لم لايجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءا أخيرا منها فلا تكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

الذي نجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضر (ضرورة) لا شبهة فيها وأيضاً فان القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأنا لا ندعى أن الارادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على رأى المعتزلة (وأما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كونه مغايرا للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريده) فقد انفكت الارادة عن الاعتقاد الى لقاء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما انه الميل فلما مر من انه اذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره فان اعتقاد النفع للغير وان كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لاحد طرفي الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشئ لا يتوقف الترجح على آخر ويصرف قدرته اليه

(قوله وصوله) أى وصول النفع الى أحدهما أى المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مريد له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فصفة مخصصة الخ) أى مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة

[قوله فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولا شئ من الميل والاعتقاد بمرجح فلا تكون الارادة شيئاً منهما اما الصغرى فبالاتفاق وأما الكبرى فا ستبين فى المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريده] أى لا يقال له المريد

[قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير خيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما اليهما جميعاً وممن يؤثر فى موضع الصفة للاعتقاد أى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل

(قوله والميل الذى ذكرتموه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة

يقولونه فنحن لا ننكره) فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وسنبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) أى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل ﴿المقصد الثانى﴾ الارادة القديمة توجب المراد) أي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من أهل الملة والحكماء أيضاً وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معني الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (وأما) الارادة (الحادثة فلا توجبه اتفاقا) يعني أن ارادة أحدنا اذا تعلقت بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر

(قوله وليست الخ) زاده لان العنوان فى المقصد الثالث

(قوله ثم حصول الميل الخ) كلمة ثم للتراخي والتنزيل في الرتبة

(قوله فلا يصح الخ) فلابد من القول بان ارادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لايقولون فى الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية

(قوله اتفاقا) لكون التخلف دليل العجز والامكان

(قوله والحكماء) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتأخر بحيث تبعه الوجود

(قوله بأن معنى الأمر هو الا رادة) أي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الأمر به

(قوله عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا الارادة كما يشير اليه فى المقصد الخامس

(قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر أن المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ماصرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه مما يؤيده فان القديمة لايصح فيها ذلك

(قوله والحكماء أيضاً) مبنى على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل

(قوله وان كانت مقارنة له) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

ابن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) أي ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أي القصد الى الفعل (مانجده من أنفسنا حال الايجاد) أي حال ايجادنا للفعل (لا عزما عليه) لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزما بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه فلايوجد الفعل بعده أيضاً واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الايجاب فهؤلاء أثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمراً مغايراً لها ﴿المقصد الثالث﴾ الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه) وذلك أن الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلا (خلافا

(قوله مانجده من أنفسنا الخ) أى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة

[قوله بل أمرا مغايرا لها] يتقدم على وجود الفعل زمانا لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدي كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسما لعدم اللزوم

[قوله خلافا الخ) فانهم يقولون بالغيبة بأحدهما فضلا عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد او الميل حتى لايكون جعلهم الارادة عبارة عن إحديهما مخالفاً لما سبق ولكن فى الاول بعد ظاهر فتدبر

(قوله وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلا) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) أي ظهر (له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار أحدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجح أحدهما لنفع) يعتقده(فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح) على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطاب ولا يتصور فى تلك الحالة سوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتي يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) وبانه لايخفى ان اعتبار التساوي لمجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان فى نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف فى اثبات المطلوب

(قوله ولايتوقف الخ) فى القاموس التوقف على التمسي التعب

[قوله ولا على ميل الخ) الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لاعلى الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما

[قوله لايكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انتفاء العينية والشروطية مما لا وجه له اذ لادخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتي لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لاعلى وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان أحدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ أصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بانالارادة مشروطةباعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يحمل على ان الارادة عندناغير مشروطة بأحد الامرين خلافاً للمعتزلة أى بعضهم الذين قالوا بان أحدهمامعيناً شرطاً لها فان من جعلهانفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوي عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) على الآخر (الا لمرجح) يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوي السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قيل الخ] يعني ان اللازم مما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين وأثرين والأكلين ولا كلام فيه انما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل

[قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوي فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وان لم يكن متحققاً بالنسبة الي الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعني ان المقصود اثبات ترجح أحد الطرفين بخصوصه المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا اثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتي يرد ماذكر

[قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا منع مقدمة لادخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود ان الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده

(قوله نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ) يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة واني لهم ذلك الاثبات

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذ لولاه الخ] الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لا مستدل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها

[قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان المرجح فى اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنفيه وحاصله ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا يخفى مافى هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع فى الهرب والاكل والشرب ماينفوا

[قوله وقيل الخ] لايخفى ان هذا لوتم لدل على وجود المرجح لا على الاعتقاد به والكلام فيه الا أن يقال ان ذلك العلم صار طبيعياً لا اعتبار بذلك

[قوله لان القوة فى اليمين أكثر] لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين لقوة مايجاوره بحرارته

[قوله مغايرة للشهوة] أي فى الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح

[قوله توقان النفس الخ] أي اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لايقارن وجودياً ليشتاق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لاينفى كون الشهوة أخص من الارادة لجواز أن يكون ارادة لاتتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

(قوله فيختار ماهو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوز أن يتساويا فى القرب والبعد بالنسبة الى اليمين فنى هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليمين والآخر فى يساره يختار ماهو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما فى الفوق والآخر فى التحت يختار مافى التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان أحدهما فى القدام والآخر في الخلف يختار مافى القدام ووجهه أظهر

(قوله توقان النفس) يقال تاقت النفس الى شئ توقا وتوقانا أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتهي ان اشتهي أي أريد ان اشتهي (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعني أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال أو في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات

[قوله فانها لاتتعلق الخ) اعادة للدعوى بعبارة أخرى بتنبيه بداهتها

(قوله فقال أشتهي ان اشتهي) فان مطلوبه مجرد الاشتهاء لاشتهاء شيء معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فلو كان الاشتهاء بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتهي لايكون موجودا عند حال الاشتهاء وليس مجازاً عند التمني لكون اشتهاء المريض أمراً ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذ لارابع

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لانها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل مامر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لايقتضي كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفي المقدور واذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون مقدورا وصح ماقيل في الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولا فلانه اذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شأنها الترجح بغير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً بل مخلا لانه

(قوله وأما اذا فسرت بما اختاره) وأيضاً اذا فسرت بذلك لم يصح ماذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لايقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لاينفيه وكذلك لايقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فيبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ماقيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لايتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحياة والموت فممنوع

(قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج حصولها فينا الى ارادة أخرى وهكذا الي ما لا يتناهي اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة أخري أو لا أوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريداً لها بارادة أخرى * الوجه (الثانى أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه) وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخري وقد يجتمعان في شئ

يلزم التعريف بالاخص ثم لو كان هـذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلانه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريداً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلأنه يلزم كون التمني نوعاً من الارادة

(قوله والا احتاج الخ] فلا يمكن تعلق الشئ بنفسه فلابد من ارادة مغايرة للارادة الاولي وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لايكون الا مقدورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبما حررنا لك اندفع ماقيل يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الي ارادة أخري مغايرة بالذات واللازم التسلسل فى التعلقات لا الارادات

[قوله يستحيل الخ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الي ارادة أخرى مغايرة بالذات غير لازم والي مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[قوله دواء كريه] أي بشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة مايقابل الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسي

من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فامابناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع أوما يتبعه هذا ولا يخفى عليك أن ماسيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت ههنا

(قوله وقال الجبائى يستحيل الخ) واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى مالانهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بأن التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل أمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في أبكار الافكار

واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه ﴿المقصد الخامس أنها﴾ أي الارادة (غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لما عند أهل التحقيق (والتمني قد يتعلق بالمحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه ارادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمني أشبه منه بالارادة) فتأمل ﴿المقصد السادس﴾ قال الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه (ارادة الشئ كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق) فان ماهو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندي لا حاجة الي قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا تتعلق الارادة بالماضي بخلاف التمني

(قوله أشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة

(قوله ارادة الشئ كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باحد طرفي المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان أريد بالشئ المقدور فالمعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضد كالسكون باللاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشئ عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشئ قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لا يخطر الضد بالبال أصلا وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور عنده أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشئ اما نفس كراهة ضده بالذات انما التغاير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشيء يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين واما متماثلان أو متضادتان فيمتنع اجتماعهما أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشئ مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ماقررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ماعندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت مالم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف

(قوله أشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني

بعينها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) أي غير تلك الكراهة (فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) أي أمر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشي يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة

(قوله اذ لو كانت) أي الارادة غيرها أي تلك الكراهة رأي الشارح المسبوق فالكلام بعينه الارادة الكراهة بجعل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع منهما ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لايترتب على قوله فتجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك أعين

(قوله ولكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى أقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتج الى تلك المقدمات ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام منتظما حق الانتظام ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجيء

(قوله متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونهما ذاتيهما بل المعنى لايجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا

(قوله أي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أي أمر لا يماثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره الى الارادة

(قوله فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مريدا لشيء وكارهاً لضده في حالة واحدة

(قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى] هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لاقوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين ضدين

بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وأنه) أي اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) أي تلازم الشيء وتخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولاشك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين)وعلى هذا أيضاً لايجوز اجتماع الشيء مع ضد مايخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ماذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ماينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقدلايشعر به) أي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لايتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

(قوله كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري مما لايلتفت اليه لان الشيء لايكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

(قوله بخلاف استحالة ارادتهما)قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

(قوله لجواز تلازمهما)فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لاتجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذ لجواز التلازم

(قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضدا للقدرة عند بعض الاشاعرة وأما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

(قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به أيضاً فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك المجهول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

(قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى أن ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالضد (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) أي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز أن يكون مرادا فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ماقيل انه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها

(قوله لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه ثم انه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتى لو أجيب بما أجاب به الشارح من ان متعلق الارادة لابد أن يكون مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهى أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تغايرهما بالذات وفيه تأمل

(قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومراداً لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتجويزه عند تغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

(قوله لجواز ان يريد الضدين] وأيضاً يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يترجح أحدهما بحسب مافيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أوما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ﴿ المقصد السابع قال القاضى ﴾ من الاشاعرة (وأبو عبد الله البصرى) من المعتزلة (لاارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا أو قولا (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديدا فان أرادا) أى القاضى والبصرى (انها) أى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة فى الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكراه) من كون الفعل طاعة أومعصية وكون القول أمراً أو تهديداً وصف (اعتبارى) لاتحقق له فى الخارج (كيف والقول لاوجود لجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان أرادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لاينازع فيه ولا يتصور فى ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه

منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فحينئذ يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فيبطل الحكم بالاستلزام

(قوله كما هو رأي الاشاعرة) فان القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر ضعف مافي شرح المقاصد من القول بأن متعلق الارادة الحادثة لايكون الا مقارنا الارادية حتى مايكون متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل التمنى مخالف للغة والعرف والتحقيق

(قوله أربعة عشر) بالنظر الى مافى الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر الي الحقيقة فان المقصد الحادى

المشعور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح فى معرض ابطال حكم القاضى والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها أيضاً بجهة وانما يصح فى معرض الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لولم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مراداً فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل

(قوله ومنع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت أخص صفة القدرة كذا فى ابكار الافكار

(قوله أربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الي ما وقع فى اللسخ والثاني بالنظر الى ماسيحققه

(المقصد الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى

عشر من فروع المعتزلة كما سيجيء

(قوله كالعلم) أى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثرا بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة

[قوله كالطبيعة الخ) مثال لما يؤثر لا على وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة

(قوله للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تطلق فى المركبات

(قوله مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذ لو لم يكن مرادا يلزم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد يقال الخ) أى فى الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس

من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

(قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

(قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتى ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض الحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هى المؤثرة فى الطبائع والكيفيات

استخدامها اياها انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما أو يراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي يفيد أن المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لامايعمه وما يشبهه فلا يرد أن الالفاظ في التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعاني الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لامايشبهه

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر أو نفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على مايتناول الخ) بأن يراد بقولها الصفة مايقوم بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوما به أولا

(قوله كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهراً أو عرضاً

(قوله وان كان الخ) لان النفس لاتطلق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لاتكون على نسق واحد

(قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك وهذا بناء على أن ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية

(قوله كالقاسر الخ) يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الى أن يبطلها مصاكات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الي حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان جعل تلك القوة فلا مخالفة

[قوله اذا حملت الصفة على مايتناول الجوهر] بأن يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لأفاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لهـا بأفاعيلها (وأما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لأفعال مختلفة (والقوي العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لهـا في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمي صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التى للفربيون أو ما هو عرض قائم بهـا كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (أورد عليهما) أى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما مر الخ) فهذا انما يتم لوصف المصنف على أن قيد القريب للاحتراز عن البيان فلعله يقول ان النفوس النباتية مبـدأ القريب لانها والتغذية والتوليـد والقوي ذي الـكيفيات الآت وقيد القريب لاخراج ماهو مبدأ القدرة .

(قوله لـكن مافي الخ) يحتـمل أن يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة] ولو بالعرض فلا ينافى ماذكره سابقاً من انه حار أو يقال انه مبنى على اختلاف القولين فى الأفيون

(قوله ويرد عليهما الخ) أجاب عنه فى شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[قوله لـكن ما فى الكتاب موافق لما فى الملخص]هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري وحاصل المـذكور فى الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثانى الطبيعية العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس فى الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والاولي تركه ثم لايتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والـكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواه

[قوله وليست أفعالها مختلفة) اذ المراد من كون القـدرة مبدأ للافعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل تارة وأخرى لآخر وليست القوي العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كاليبس والاحراق من النار مثلا

(فانها لا تؤثر) فى فعل أصلا فلا تدخل فى التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) أى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله تعالى) أى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

الحادثة كذلك لكن لو قوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شأنها التأثير دونه خرط القتاد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لاشتراكهما فى مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح اذلا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام فى التأثير

[قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفى بعض النسخ بدون لفظ أى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة فى أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) اضراب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير فى الفعل لايوجب امكان التمانع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ

(قوله بل جميعها صادرة) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب فى انه وفائدة الاضراب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لايثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على رأينا] أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه قلت نعم الا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالي قادر علي جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضاً اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لايقال نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلا بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الخ) قيل لاحاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه وليس بشيء لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما مايريد الآخر فحينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما في الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحدمنهما كافياً حملها وهو مذهب الاستاذ أبي اسحق في أفعال العبد فلابد من اعتبار التمانع المشار اليه بقوله فلو أراد الخ

(قوله وأراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ماأراد الله ممتنعة على ماوهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤن الا أن يشاء الله

[قوله لزم اما وقوعهما الخ) أى بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة

(قوله ولا شك أن المانع الخ) وما قيل يجوز أن يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتضاد بين الارادتين ولا بين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع

[قوله أو كون أحدهما عاجزا الخ) لزم وقوع مراد أحدهما فلزم كون أحدهما عاجزا

(قوله لايقال نختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق

[قوله وأراد العبد ضده] قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى * وما تشاؤن الا أن يشاء الله * والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما اذ كان معناها وما تشاؤن الا أن يشاء الله تعالى مشيئتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا أن يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يحمل لزوم عجزهما المخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهام من الشق الثالث

(قوله ولا شك ان المانع الخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

في دليل التمانع علي الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخري دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفي جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد العبد ضده الى آخره (وانه) أي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) أى ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمي تلك الصفة قدرة واختياراً (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها

(عبد الحكيم)

[قوله لانا نقول عموم الخ] فيه بحث اما أولا فلأنه وقع للتنوير الذي بمنزلة السند وهو لايدفع المنع وأما ثانياً فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لايتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على غلبة القدرة لانفس العموم حتى يقران العموم لاأثر له به في هذا المعنى

[قوله وتسمي تلك الصفة قدرة] باعتبار نسبتها الي الطرفين واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما على وفق الارادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا ﴿المقصد الثاني﴾ هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسبا ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الي الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل التمانع

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الايراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل معنى التفصيل القول بالقدرة الكاسبة وبمعنى ان كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدي في أبكار الافكار حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله غير أبي الحسين انه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً فما قيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق في نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشيء وقيل في دفع الايراد أن مراده التجويز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة لان منعهم مبني على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضي ذلك

(قوله جوزه أبو الحسين مطلقا) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين أو مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده

(قوله ويرد عليه ان أبا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشعري كما مر نظيره ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين أو كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الالهة وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و)جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدوراً لله تعالى تأثيراً (ومنعه المعتزلة) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع (و)على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة(لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لايكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف أحد القدرتين لمانعة الاخرى

[قوله ومنعه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تجيء في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد فما قيل ان المانعين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الا قدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت أبو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(قوله ومنعه المعتزلة)الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً ففيما ذكر فى ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى أبي الحسين تأمل

(قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى)فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخلق

بل يكون كل واحـد من الاثنين محـلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحـد شخصي ﴿المقصـد الثالث﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القـدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبـه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سـلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخـذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفي ﴿المقصد الرابع﴾ اختلف في طريق اثباتها) أي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود أمراً ثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة

[قوله محلا لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله يتأتي] السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لايخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على المشي دون الطيران وان سلامة أعضائه لايختلف قوله فهي غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ماسبق أن تكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتعانقان باختيارهما يرد نقضا ويمكن ان يجاب بأن الـكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين ففي العبارة أدنى مسامحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليـه الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العـدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق اثباتها (تأتي الفعل) أي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتي الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً

ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة لجوابه النقض بأن هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ماهو مصادم للبديهة فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بانا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان الضروري بشرط خلقها لافي زمان خلقها والمحال بشرط عند استواء الدواعي لاعند استوائها وبأن التفرقة ضرورية بالنظر الي نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي تيسره) من تيسر الامر أي تهيأ ضد تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختيارات العسرة أيضاً وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل

(قوله فلا يختص الخ) بل لابد في اثباتها الممنوع من طريق آخر فالباء داخلة على المقصور عليه

ماخلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الي نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب ان الله تعالى خلقه أو لم يخلقه لا ينافي تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

[قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأتي الوجود والامتناع نتقض ببرودة الماء ونحوه وان أراد السهولة نتقض بالاختيارات العسيرة وان أراد الفعل انشاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الاخير فلافرعية بحسب العلم

(قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

فان قال القدرة مصححة للفعل لاموجبة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه الا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال مابهما يتأتى الفعل منهما فمن أين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا

﴿المقصد الخامس﴾ قال الشيخ) وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله فمن أين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الامر أولى

(قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع مافي شرح المقاصد من انه يمكن أن يقال النوم آفة

(قوله أي انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها

(قوله اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل أما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة

[قوله فمن أين لك وجود المصحح الخ] قيل الفرق العاجز رأسا وبين بين الممنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب

[قوله باضدادها من النوم والعجز] فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات كما سبق صريحا في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج ولا يفضي اليه والمفقودان في نفس النوم

[قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل] فيه بحث اما أولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي ههنا على قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا نتقاضه بالقدرة القديمة وأما ثالثا فلانه لا يلزم

بل

بل يمتنع وجوده فيه (والا) أي وان لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهي) أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل

بدون المقدور وأما بطلان التالي فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلى عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الازل أي في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلايلزم من امكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ماقيل انه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فان وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الايراد بانه يلزم أن يكون الامكان لازما لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لاينافي امكان الوجود المطلق وبقولنا أي يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لاينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الى ماقلنا من انه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقيتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أي فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزاميا لا برهانا ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكناً مآلا أم لا

[قوله فهي أي فالحالة الخ] يمكن ان يرجع ضمير هي الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع انها المذكورة صريحاً فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفاً محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى

هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلابد من اعتباره

[قوله واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله) أي بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله

(قوله فلا تكون القدرة عليه) أي على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكناً بل متحققاً كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل الخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة فلا يلزم ماذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ماقرره الشارح ويرد عليه أن التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق معنوي يقال فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة انما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة علي ايقاع المقدورات مما لا تزال محققة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بان الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريبة

[قوله فان قيل الخ] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل (فمحال) أي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع أمر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللا

وأما ماقيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي امكان الوقوع ان العبارة لاتساعده فركيك جداً لابتنائه على مقدمة باطلة

(قوله على معنى الخ) أي في الخارج لا على معنى انهما متحدان في المفهوم

(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم أن تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد أن كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على مابين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لايقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لمجرد بيان مافيه التسلسل لا لبيان استحالته

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بموجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان أمرا اعتباريا لايكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لايضر المستدل

(قوله لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحمولي الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطي ولا يمكن أن يقال يجوز أن ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو أثره لان الايقاع مع الوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

(قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم تنشأ من الفرض المحض بأن اللازم ههنا

ايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معني قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما علي الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتي يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى أصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا أيضاً فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه علي هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أى كون زمان حصول الفعل وهو أليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم أولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما أو كون الفعل وحينئذ يكون اللازم أولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم

(قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان النقيضين

وقوع أمور اعتبارية غير متناهية فى زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية فى زمان متناه محال أيضاً نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الي مرجح قديم فليتأمل

(قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قيامه أي يمتنع كونه قائما قاعداً معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمتنع قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤه الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) أي ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الايجاد (مستنداً الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا نلتزمه) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق

به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (أو نقض) دليلهم (أولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) نقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث أنه) أى كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أى كون القدرة مع الفعل الخ) لايخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لايوجب أحد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلابد فى تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما والتالى باطل لانه يستلزم أحد الامرين المحالين فكذا القدم ولا شك أنها ليست بعده فتكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نقض دليلهم أولا الخ) أجيب عن النقضين الاولين بأن مايشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلايلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره فى شئ فليس تأثيره عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشئ فيه لا موجوداً ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت

(يوجب حدوث قدرة الله تعالي أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور مما فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضاً (أجيب) عن ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي في هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم أعنى وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوى غير كاف في

(قوله ممتنعاً في القدرة الحادثة الخ) لاحاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولذا أطلق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الي قوله ولو كان ذلك ممتنعاً الخ

(قوله لكان ممتنعاً في القديمة) لمماثلته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة تتقدم على الفعل في أى وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرره في شرح المقاصد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها انه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها معاً وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة

انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا

(قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير فلا ممكن تتعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثمة ان قلت امتناع الفعل أزلا على تقدير تسليمه لا ينافى أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وأيضاً) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل أزليا (فالتعلق) أى تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) أى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التي لايجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك تثبت الخ] فيه أن الكلام فى التعلق الذى يترتب عليه الوجود لافى التعلق المعنوى كما مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق فى هذه الحالة

[قوله ثم ان القديمة] دفع لما يرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور

[قوله فاندفع الاشكال بحذافيره) أى بتمامه حيث لايلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لاينفع المجيب لانه مستدل فلابد لافباله وماقيل لو بنى الجواب على أن الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت أن ماذكره فى معية القدرة الحادثة لايجرى فى القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى

(قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشاعرة أن يجاب بأن التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بأنهم ينقلون الكلام حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة كما لايخفى وهو بين الاستحالة ثم يمكن أن يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على مايسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتي لاعلى الاستطاعة التي مع الفعل

بلى نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان اتيان الامور به اذ الكف غير منهى عنه

(قوله ولو جوز الخ) أى تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامعنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لاعلى السؤال

(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غيرمقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التى ليست مقدورة له أصلا فأجاب أولا عن الثاني بمنع بطلان التالى وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لامعني لالتزام كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لايتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أى بالاوامر فالحاصل أن التكليف بالاوامر مما لانزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الي الضد فتأمل

(قوله مما ليس مقدوراله) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا الى خلط ماليس له دخل فى المقصود فتدبر

(قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه قلنا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له أصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقا للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها ﴿فروع للمعتزلة﴾ مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه) أي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على مذهبهم) وهو لتعلقها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ماقيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل بوقوع الخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الايراد مرادهم جواز الخلو زمانا معتداً به وتقدم القدرة على الفعل لايستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني فمع كونه بعيدا عن العبارة ينفيه ماسيجيء من انهم اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضي وارتفاع المانع فلابد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الأفعال المولدة قد لاتترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الالم بعدم قابلية المحل

(قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جنسه المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل بجواز الخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا أن يقال مرادهم

وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة * الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) أي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة) أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا

(قوله وقد تبين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم

[قوله مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا أن الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في البديهيات لا بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لا تتعلق لانها لا توجد بدون القصد واخذ الحجر والمولد ما يوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد

[قوله لا تتعلق بما في غير محلها] لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقا

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آنا بآن يعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) أشار الى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود

(قوله فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك للمقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) أبو الهذيل (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها ﴿المقصد السادس﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده

(قوله حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الاولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة بصيغة الماضي فان الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبايع

(قوله المقدور) أي ذات المقدور لا من حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماضي واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد فتأملا

(قوله يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما

الفعل (المنزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولداً لضده) أى ضد المقدور كالاعتمادات السفلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الا ما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أى فى المقيد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى المقيد الا أن ارتفاع قيده معتاد دون الآخر لان ارتفاع زمانية أعنى العجز أو ملزومه غير معتاد الا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجاً للمنع واشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منها غير قادر

قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور أعنى الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لا فرق بينهما الا مايعود الخ) أى لا فرق بوجود القدرة فى أحدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى أحدهما وهي العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذى ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معتاد دون الآخر

القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿ المقصد السابع قال الشيخ ﴾ وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) أى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الوحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته)

(قوله لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البدل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهما عقيب التعلق بالآخر فلا يقال له على سبيل البدل بل على التعاقب وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما نجده الخ) فيه انه ان أراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة وان أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ماسبق من أن القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما فى محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين أيضاً وذلك ظاهر

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البدلية أن كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيهما وأما تجويز كثير من أصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثانى والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قولة وقالت المعتزلة) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعلم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و)قال تارة أخري كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هي أفعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا) منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يمتنع ايجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و)قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا وأجمعت المعتزلة على أنها) أى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أى بتلك القدرة االواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد

[قوله كالاعتقادات)ذات النظرية المقدورة

[قوله وكذا الارادات المقدروة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار

[قوله من جنس واحد) أى من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة

لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على أن العلم وجميع الاعراض لاتنتفى الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لاينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لايناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) أى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات لاتكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هي الاشارة الى أن تماثل المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لابالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الي رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكلف قادراً متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن النقاب من جهة الى أخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لابد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها

[قوله وتركه) عطف تفسيري لعدم الفعل اشارة الي أنه ليس المراد منه عدم الفعل الازلي بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قصداً

[قوله وهي القوة الخ] اعلم انه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة رباط فاذا التقى العصب والرباط تشيا شظايا دقاقا ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحما آخر ويخلل الغشاء ويسمي ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاحمر والغشاء عضلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيصير جسما واحداً فى الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمي الوتر وفائدتها ان يجذب عند عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخي عند انبساط عائدة الى وصفها الاول أو زائدة منه على مقدارها فى طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهي القوة العضلية) قال فى بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب فى الانفصال خاق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء لها وهي اذا تصاب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

ارادة

ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هي) أى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يمين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (أراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[قوله ولعل الشيخ الاشعرى الخ] فيه ان الدليل الذى نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان أصل القدرة عنده مع الفعل راجعا الى الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لو تم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراض الخصمين

[قوله وتوجيهه الخ] والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادى الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام أراد شرائط تأثير المؤثر الذى هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفى سائر كتبه صريح فى اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان أراد القوة التى انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة فى أحد الضدين وقال فى الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل أو بعده والتحقيق ان أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا أن يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

أن يكون اطلاق القــدرة على افرادها بالاشــتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشــترك بينهما وان كانت هى في أنفسها متخالفة بالمــاهية أو الهوية ﴿المقصد الثامن﴾ العجز عرض) موجود (مضاد للقــدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعــتزلة (خــلافا لأبى هاشم فى آخر أقواله حيث ذهب الى أنه) أي العجز (عــدم القدرة) ونفي كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض (و)خلافا (للأصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجوداً (من حيث) أنه (نفي الاعراض) مطلقا (لنا) في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجــد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا أن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هــذه الصفة في الممنوع (ولأبى هاشم أن يجعلها) أي التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على

[قوله وماهى الا أن في الزمن الخ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحــدهما دون الآخر فــلا يخالف هــذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في أحــدهما دون الآخر فتدبر فانه مما زل فيه بعض

[قوله وما يقال الخ) أى فى الاستدلال على وجود العجز

(قوله ضعيف لانا نقول الخ) لوقرر مايقال هكذابأن كون أحدهما وجوديا والآخرعدمياً ترجيح بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذلا تقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجوديا اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذلا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع] لايقال تلك التفرقة يحتــمل أن تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوي الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعةان قلت فحينئذلا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصدلتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية أعني العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز فى الزمن دون المقيد وقد أشرنا اليه أيضاً

(قوله وما يقال) أي فى الدليل على كون العجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القـدرة أولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عـدم تلك الهيئة كانت القـدرة وجودية والعجز عدميا وان أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعني فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليـه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هـذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود للموجود وان كان مضطراً اليه بحيث لا سبيل له الى الانفـكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) أى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحـدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الافعال المطلوبة منه على ماتقتضيه الطبيعة فهى وجودية

(قوله فان التعلق الخ) أى تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل انه لابد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فـلا يرد تعلق العـلم بالمعدومات لانه ليس بخارجي كما أشير اليه أي فيما نقل عن نقد المحصل حيث جعل العجز بأحـد المعنيين عدميا و بالمعنى الآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعرة) انما لم يحمل كلامهم علي أن المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا أيضاً لان القدرة عندهم وجودى فلو حمل العجز عندهم على ماذكر لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى عجزه انه لايمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لاينافى القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا أن يلتجأ الى دعوي الضرورة وفيه مافيه

فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والا لما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به أيضاً ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحداً اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن) أي يلزم أن لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزاً عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم الاتيان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعني الثانى والمتحدون عاجزون بالمعني الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بني قوليه على هذين المعنيين كما أشير اليه ﴿المقصد التاسع﴾ المقدور هل هو تبع للعلم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلأنه) أى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المقدور الخ] أى المقدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك حتى ينافى قوله ماسيجيء فى بعض المعتزلة فيان فعل النائم مقدور له ولا علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فمتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا] فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود

(قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل ولناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالي بارادته المتعلقة بتفاصيلها ﴿المقصد العاشر﴾ هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها فجاز أن يكون فعله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعنى ان فى المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لانها مقتضاها

(قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لا تؤثر الا على وفق الارادة ألا ترى ان من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة

(قوله هو تبع) يعني وانها ان جامع الارادة فى المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيارى الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه

(قوله يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصدا بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزاء الفعل كما ان له علما بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال فى العلم كذلك فانه لو لاحظها تفصيلا لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام

(قوله على امتناع صدور الافعال الخ) فان اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز أن يكون اتفاقياً

(قوله وان كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم والارادة فى جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وماقيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر

[قوله فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها) فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققى المتكلمين كما سيجئ فى الالهيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال فى الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

مايكون فعله من قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على أن كل قادر لابد أن يكون عالماً مريداً لا ان كل مايتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوما ومرادا ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

(قوله غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واتفاقها اتفاق مكتسبة والاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور

(قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما) أي التشكيك في الفرق تجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة في للتعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضي) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعني أن ماذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم

لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لابد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم أيضاً مقدوراً كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية

بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم مضاداً للعلم وباقي الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار الى جوابه بقوله ﴿ وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ﴾ أى جمهورهم (أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (وأما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) أي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا

(قوله فخيال باطل) أى نجعله احساساً بشئ وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أوالعادية وهذا لاينافي كونه حكاية عن أمر ثابت فى نفس الامر موجباً لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان وابسال فلا يرد ماقيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة

(قوله ولان النوم ضد الادراك) أى قالوا بكون الرؤيا من النبوة

(قوله ولان النوم ضد للادراك) أي قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا

متضمنة للتشكيك فى الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك فى التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوى الطرفين فليفهم

(قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ) فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة أشهر فكيف تكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون مايخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يخيله ادراكا بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل فى النوم خيالا باطلا وكون النوم مضاداً للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك فى الشخص وهونائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

[قوله ولان النوم ضد للادراك الخ] فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات التي تحقق فى النائم فالجواب عنه بأنه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (انه) أي المنام (ادراك حق) بلاشبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضداً) للادراك (لكنه زعم أن الادراك يقوم بجزء) من أجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة

(عبد الحكيم)

(قوله المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام

[قوله ادراك حق] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرتم انما هي للاحساس الذي في اليقظة وهو انما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لافي الخارج

(قوله وقال الحكماء الخ) في الطيبي شرح المشكاة قال المازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل مايشاء ولايمنعه نوم ولايقظة ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أمورياتها في ثاني الحال كالغيم علما على المطر انتهى والمراد بالاعتقادات مايعم المتخيلة والمتحققة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالا باطلا أو أراد لاحقا

[قوله مجمع المحسوسات الخ] فهو كحوض الغب فيه خمسة انهار

[قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ)اذ ليس هذا علة للحكم السابق ولاتفسير الا أن يحمل على التعقيب الذكرى

[قوله وأدتها الى الحس الخ] معنى التأدية حصول مثالها فيه

[قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة

المتخيلة

المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتي لو خليت وطباعها لما فترت عن هـذا الفعل أعني رسم الصور في الحس المشترك الا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتتعوق بذلك عن عملها واذا انتفي هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لأن كلامنها يبطل على ماوهم فأشكل عليه كلمة أو في قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفي قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ماقبلها

[قوله لم يتسع) من الوسع بمعنى الطاقة لامن ضد الضيق على ماوهم فاعـترض بان الصور الذهنية لاتمانع فيها وأجاب بما لايجدى طائلا وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا احرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لايطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شأن النفس انها اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء

[قوله عند مايستعملانها] أي عنـد استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عنـد التعقل والتوهم الى تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتتعوق بذلك الخ] لعدم الفاعل

[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما في النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة بدفع الـكلال الذى حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في اليقظة

[قوله أو أحدهما] كما في المرض الذي يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد

(قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قد مر انه لاتمانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الـكثيرة المضادة المتخالفة في المقـدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

(قوله واذا انتفى هـذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

(قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والاظهر أن يضم اليه وقد لايتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالـكلية

الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أي وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن الا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقاليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) أي القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و(الانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعا (قهقريا مجرداً له) أي لما رآه

[قوله مرتسم فيه] أي حاصلة لها اما بالفعل بالبسيطة كما في العقول كما مر أو بالارتسام كما في النفوس الفلكية

[قوله في جميع المبادي العالية] أي العقول على الوجه الكلي

[قوله والملائكة السماوية] أي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشائين وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة وانما قال أدني لان الفراغ التام يحصل بعد الموت

[قوله من المحاكاة] في القاموس حكيت فلانا وحاكيته شابهته أي محاكات شيء لشيء وجعله شبيهاً به

(قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة أو بمراتب علي حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقدلا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثانى أن يردعليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شئ) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصيرمشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (أو بخار) فان المرض اذا أثار خلطا أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أى لايكون الخ) هذا أخذته من المبادى العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال

[قوله خاليا] أى عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام) في الاساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة فبالمعنى الاول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح

(قوله واما مما يوجبه الخ] عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الا كثريان وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شئ من عالم الغيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً) وبهذا السبب لااعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والصفراوي يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموي يري في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمي) يري (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه مرض أو غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له ﴿فروع للمعتزلة﴾ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة منّ فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المائة الاخري هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخري ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) أى احدي المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين أي هو قادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة أيضاً موجبة لمحاكاة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه

(قوله أضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم مايراه النائم فى نومه والضغث الخلط أي من اخلاط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم اذ لاخلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما

[قوله وقيل هو قادر على حمل الخ) فيه أن الكلام فى حمل المائة الاخري بشرط الانضمام مع المائة التى يتمكن من حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يظهر لي فائدة هذا التفسير

(قوله ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه مايوجبه مرض فلفظ أو ههنا ليس فى محله قلت فايكن بمعنى الواو والتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض مايوجبه بواسطة اثارة بخار لاخلط من الاخلاط الاربعة التى هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة

(قوله أضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو مايراه النائم وأضغاثها تخاليطها جمع ضغث وأصله ماجمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة

(قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخري معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخري لكان ذلك مخالفا لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متماثلة أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع المثلين

(قوله فهو لا يقدر على حمل الجميع) أي على حمل المائة الاخري مع انضمامها بالاولى فان الكلام فيه واذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الاصل

(قوله يناقض ذلك) فان قلت حمل المائة الاخري مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا في مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد

(قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ماذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا اللهم الا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا لجوازه تأمل

(قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الخ) لايخفى أن أصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا أن يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً بل اذا وجد مايوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد وحينئذ لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لايكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ماذكره ههنا يثبت الفرع الثالث فان للمائتين المتلاصقتين محال مجتمعة لايكفى فى حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القـدرة موازية لاعتمادات المـائة الاخري حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولي مع أنه لم يوجـد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمـكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقـدر كل) منهما (على حمل مائة منّ اذا اجتمعا عليه) أى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحـد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المـائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى

(قوله أصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط

[قوله فمنهم من قال الخ] فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحـد منها في صورة الاجتماع مؤثرا تاما لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعتا على جزء لا يتجزى فاما أن يقال ليس لشئ منها تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوي القدرتين أو يقال بتوزع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما التزم الخ] بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للارادة فيجوز أن يريد ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في ايقاعه القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في المحال فبطريق التوليـد صادرة عن قدرة واحدة اذ لا دليل على اثبات أكثر منها والحركات الواقعة في المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعـدد الاجزاء التي لا تتجزي ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

ابتنائه على التوليد نقل الـكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر فى التقرير ههنا ماذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل

[قوله فمنهم من قال الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل علي الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهـما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجىء مثله فى مباحث التوليد من الالهيات لـكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

والكعبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولايخفي ما فيه من التحكم) اذ لابدأن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل أحدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة أخري وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) أى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد

[قوله مختلفة] قيد اتفاقي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما لتلاصقهما يكون الي جهة واحدة

(قوله قال الآمدى الخ) يعنى أن كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر فى الصورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها فى حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة

[قوله الي جهات مختلفة] قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورها الى جهة واحدة لانها أثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لايجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضا جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام

(قوله ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان الفرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر ففي حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث اذ معناه أنه بعد وقوع حركة الاجزاء في الحالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدي من تتمة قدرة وصدور المصنف فان نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكرنه من أنه ليس عدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة] وفيه أيضا مناقضة أصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق

(قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو أكثر قلت يمكن أن تمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

اجزاء

أجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع أن المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه (المقصد الحادي عشر) أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا علي

(قوله من جواز منع القادر) يعني ان الممنوع قادر

(قوله ومما نقلناه الخ) قد عرفت خال ما نقله وان جعله فرعاً رابعاً أولى

(قوله كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع

(قوله ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً الا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرنه قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصداً حادي عشر فلا وجه له (القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر) وتقوي (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه دحرجة (وعليه) أى على المنع (البهشمية) أى الطائفة التابعة لرأى أبى هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة ويسرة (ولا يخفي ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها *﴿ المقصد الثانى عشر ﴾* بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات الا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح

(قوله كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها على اختلاف بين الاطباء والطبيعيين

(قوله وهى في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن

(قوله دون القدرة الخ) اشارة الى الكبري فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام

(قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وأما اذا جعل كون أحدهما ملموساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من أصابه لغوب واعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج ﴿المقصد الثالث عشر﴾ بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعني مبدأ ولازما أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو لقدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم أن للقدرة وصفا هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة

(قوله المبدأ وهو القـدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هى القدرة الشديدة فكأنه القدرة مع وصف الشدة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) فان أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملا للطبيعة والصور النوعية كاس وان خص بالعرض فلا

التعدد بان المزاج يوجـد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

(قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

(قوله أن يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

[قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان الخ] قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا تختص مبدئيته بمعني يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعاً وليس مراده الاختصاص أيضاً بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل أن القوة هى القدرة الـكاملة ومبدؤها أصل القدرة هـذا وفي تفسير القدرة بالـكون المذكور مساحة لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها الـكون

(قوله فلا جرم صارا اللانفعال دليلا على الشدة) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب أن يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لـكان أولى

في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعني الذى وضع له لفظ القوة أولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

(حسن چلبي)

(قوله ولها لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذى يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المصنف

(قوله بناء على أن المعنى الذي الخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وان كانت القوة في الموضعين بمعنيين

[قوله والمهندسون يجعلون الخ] قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر ممكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ماذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به ثم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أى مربعه يساوى مربعيهما) أي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي على مربع ضلعيها وأرادوا ان مربعه يساوى مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع

فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر

(قوله القوة تقال للقدرة الخ) فبهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة
(قوله يعني ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الأخر فان بيانها موكول في المقاصد الآخر وذكرها ههنا استطرادي لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قد مر في الامور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة والانفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية
(قوله هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة مثلها لأنها الحاصلة من ضرب عشرة فى نفسها ومربع الوتر يساوى مربع مجموع الضلعين أعنى المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءا وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثانى أيضاً فليتأمل
[قوله مبدأ التغير فى آخر الخ] قال الشارح فى حواشى التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعنى التى تهيأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعي انهم أرادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعني الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أعم الا أن اعتبار كون ذلك التغير فى آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لايخفى اللهم الا أن يقال الآخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شئ في آخر
(قوله والتحقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هي الطلب العملى فهي لا تختص بالنفس لأنها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى أقسام أربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لابد من الحياة حين العلاج

(قوله وانما كان الخ) دفع لما يتراءى من انه مخالف لما تقرر من أن القيد في الأثبات للاخراج وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصاً للاثبات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنى الى معنى أعم فهو للتعميم

[قوله في وصف جنسي] والا لم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

الا بآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع وأما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية العارضة للقوي من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل

(قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الي جواب ما يقال المعقول كون القيد في الأثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الأمر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتبارى نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل

(قوله فالأول النفس الفلكية) قال الشارح فى حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التى تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال فى سائر الأقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقليا كما في انحصار العناصر

(قوله وما فى معناها) كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر

أي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان (مجازاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) أي الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي فانه) أي الامكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين) أي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله مجازا) متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

(قوله معا بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما

[قوله مما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل الخ

(قوله مجازاً) متعلق في المعني بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

(قوله التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

(قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي] فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعني الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي أيضاً بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

(قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغير في ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة في قوامه

كما في مثال السواد وقد لايكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة أن تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعني سبب للقدرة ومبدأ لهـا وليس كذلك بل الامر بالعكس القدرة مبدأ لهـذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذى هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كما في مثال السواد) من قولنا للابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لايتغير حينئذ فانه عند حصول البياض

[قوله فان الهواء الخ] فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس ممكناًله بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار الخ) الا أن المقصود من ذكره أولا بيان وجه المناسبة لايراد معانى القوة فى مباحث القدرة ومن ذكره ههنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه العبارة توهم) فالاولى أن يقال للقدرة على الافعال الشاقة

(قوله زيادة وشدة) والمعني الاول أصل ومبدأ لها

[قوله التمكن منها] لامبدأ التمكن حتى يتوهم ماذكر

(قوله عدم الانفعال) أى كونه بحيث لاينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتياً ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهراً ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه وأما لو حمل قوله أولا والمراد ههنا جانسه ان المراد فى هـذا المحل بالقدرة التى أطلق عليهـا القوة جنسها وحمل قوله ثانياً وقد يقال فى العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً أصلا فان قلت قوله فى العرف يأبى عن حمل القدرة فى كلامه الثانى على تمامها اذ اطلاق القوة فى العرف على جانس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ أيضا لانا نحمل القدرة فى كلامه السابق على تمامها لاعلى جنسها وفي الثاني على جانسها فتأمل

(قوله ففى المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الأمر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامهما متبوعية القدرة للقوة

الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي فى حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أو في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمي خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضاً خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا (وينقسم الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو مايكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التي تعقل بها ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمي قوة عقلية

(قوله اذا خصت بالاعراض) أي لم تجعل شاملة لقدرته تعالى

(قوله أى عن النفس الخ] فاسناد الصدور الي الملكة مجازي باعتبار كونه آلة

(قوله بلا روية) في القاموس رويت فى الامر تروية اذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أى الفكر

(قوله كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لايسمي خلقاً كملكة الكتابة والمراد بأفعال النفس مالايكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه

(قوله فى نغمة) ان أريد الفعل الفانى أو نقرة ان أريد الفعل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة

(قوله اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم

(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة

[قوله واذا كانت الخ] كالبخيل اذا جاد والكريم ان أنفقه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواء ويستخدمها للذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ماينبغي والخمود السكون عن طلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هي انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والتهور الاقدام على ماينبغي والجبن الحذر عما ينبغي والحكمة هى أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والجربزة استعماله فيما لاينبغى أو على مالاينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رسالة الاخلاق

(قوله من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور فى الكتب في نقرة نقرة لانها هي الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكية وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمي قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هى (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيئاً (منهما) أى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالعفة هى هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولا ومما يجب التنبه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والخمود) بالخاء من خمدت النار اذا سكن لهبها لابجيم على ماوهم

[قوله للقوة العقلية العملية دون النظرية] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

(قوله بين الجربزة) فى القاموس الجربزة بالضم الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

(قوله مغايرة للحكمة الخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقائق على ماهي عليه بقدر الاستطاعة

(قوله بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة أى خب لئيم وهو الكربز أيضاً وهما معربان

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك فى أصل القدرة وأيضاً لا يجب فى الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد أن يكون متعلقا بأحد طرفي الفعل واحد الضدين ﴿ خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر ﴾ في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامتثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التى ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا

(قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ماينبغي كما عرفت

(قوله بل لابد الخ) أو سهولة صدور العارضين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لايتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعانى مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لايشملها

(قوله الكمال المطلق] أى من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لنفيه من دليل

(قوله فمحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى فى عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها هى التى تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافى بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمراً كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريداً له أيضاً (وعندنا) أن الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمي تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصداً) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) أي الترك (من أفعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) أي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم)

(قوله على الاستمرار) لابقبوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها

(قوله بلا فتور) أى بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما

(قوله من لذة) أى حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف

(قوله لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم

(قوله هو ترك الاعتراض) أي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي صفة وجودية

(قوله حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لايتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصلا بقصد مايستلزمه تجوزا

(قوله وكف النفس عن ارتياده) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف في انه مثوبات عدد عدم فعل المنهيات

(قوله أو منفعة أو مشاكلة) فان قلت سيجئ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود فى جميع الصور الثلاث فما معني جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوى قال فى شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة أو الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي

أي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر فاذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم وهو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) أي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أي الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن

(قوله دوام استمراره) أى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لابمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعني انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لابد أن يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أزلية أصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الي هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله فى نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدورا أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أصلهم في تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الي اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافى ماذكر

(قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

تقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع ﴿مقصدان الاول﴾ اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف ثم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) والألم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم

(قوله بديهيان) أي بالكنه الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات

(قوله من نفسه) أي وجدانا حاصلا من نفسه لا من النظر

(قوله على وجه لايتأتي الخ) لان هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الامور الحاصلة في الذهن لا تحصيل مالم يكن حاصلا

(قوله ادراك الملائم الخ) لاخفاء في انه لابد في اللذة والالم من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائما أو منافرا في اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك أما الاولان فظاهر ان اذ بانتفائهما تنتفي اللذة والالم وأما الثالث فلأنه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخيل اللذة والالم لايتصفهما كما في تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن في ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والألم فان قيل للتخيل الذى هو الملذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء اللذة ادراك ونيل لما هو كمال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى أروني ماذا خلقوا من الارض

(قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة في أن شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج وللمعارض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغاير اللذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه فبين كلاميه

هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة

المدرك من حيث انه كمال وخير فلا بد من اعتبار النيل في التعريف المشهور بأن يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملائم لايتصف بالملائمة له الا بعد الحصول لملائمه والمراد بقوله ادراك ونيل ماادراك مجامع للنيل أورد الواو اشارة الي كمال مدخلية النيل فى حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملائم والنيل فانه صريح فى انها من قبيل الادراك أومجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنياً على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة فى الاثبات ويكون الثانى تفصيل الاول لما انه وقع فى بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملائم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التى هى الادراك وعلى المعنى المصدرى أعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية

[قوله وهو كمال الشيء] الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم والمراد به مابه الكمال أى يخرج مابه الشيء من القوة الى الفعل وقد يقال لايكون مناسباً لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال الخير

(قوله كالتكيف الخ] أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجماع عليه

[قوله واستماع النغمات] أى ادراكها

تدافع على أن فى التعريف المذكور نظر لان اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه فى الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي أعنى اللحوق والوصول لا الادراك الباطنى لانا نقول قد صرحوا بأن اللذة والالم من قبيل الادراك الباطنى فلا يستقيم جعل الادراك المذكور فى التعريف بمعناه اللغوي ويمكن أن يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد النيل فى التعريف الثانى هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور فى تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما أشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو الجامعة مع النيل قال الشارح في حواشى التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذ بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الي القوة المتخيلة

(قوله والملائم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به اولا ويطلق تارة اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فاللذات الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له

[قوله كالتكيف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الذي

المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) أى وكالجاه والرفعة (والتغضب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله علي ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم قال الامام الرازى (وذلك) أى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعلم) أيضا (ان ثمة ادراكا للملائم) الذي

[قوله وادراك حقائق الخ] فاللذة فيهما ادراك ذلك الادراك

هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقائق الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

[قوله للقوة الغضبية] أي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال فى الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأن الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم أجاب عنه الرازى في المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه فى الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلا أيضاً لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم ان يحمل على المسامحة فليتدبر

(قوله كالدواء الكريه) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

[قوله لم يثبت بالبرهان] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها أو لبعض قواها

هو

هو تلك الأشياء (وأما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) أي اللذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (أم لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة أولا يمكن (فلم يتحقق) شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتي له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي وأجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله أوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر عدمي هو زوال الألم واليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أي من اللذة (انما هو دفع ألم) من الآلام (كالاكل فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المني لا وعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية

[قوله وأيضاً تصور الخ] أى تصور الشيء بالكنه التفصيلي مانع عن الالتباس بشيء آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة والالم بالكنه الاجمالي هو أبلغ من التصور المكتسب بالرسم لايستلزم تصورها بالكنه التفصيلي فالتباسهما بما لايلازمهما باق حال تصورها بالكنه الاجمالي وهو حصولهما بنفسهما

(قوله وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والالم وجوديا صرفها الشارح بأن المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكل منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخري

[قوله أعني زوال الخ] فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا

[قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر] ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك أمر غير طبيعي

[قوله وأيضاً تصور الكنه الخ] هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه

[قوله ومما ينبه على انه الخ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف مايوجب مبتدأ ومما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ بانه يحدث وفاعل يحدث مايوجب ومما ينبه خبر مبتدأ

(ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) أى دفع الالم وزواله (أحـد أسبابه أي أحـد أسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصـل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشـعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعيـة حصل ادراكها الذي هو اللذة (انمـا ننازعه في مقامين أحدهما أنه)أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الألم) فان من المعلوم البين ان اللذة أمر وراء زوال الالم (وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (ومما ينبه) على (أنه قد تحدث اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) أى اللذة التى أوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب اللذة دفعة (مثل النظر الي وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساويا لها وقد يقال انه كان مـدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألمـاً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر وهـكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم

[قوله وقد يقال الخ] والجواب ان ادراك الـكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك أن من نظر الى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئي ولا بوجه كلى

(قوله بلا شوق اليـه) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصـنف من قوله بلا شوق اليـه نفي الشوق مطلقاً أى التفصيلي والاجمالي بأن لم يخطر بباله قط لا جزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هـذا القيل قلت هـذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هـذه الامور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجمالياً أشـد من الاشتياق الى مطالعة جمال أدنى من مرتبة الـكمال ثم وثم فتأمل

سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وأنكره الامام الرازى فان من عقر) أي جرح يده (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) أي تفرق الاتصال (سبباً) ذاتيا قريباً

[قوله وسبب الذاتي الخ] أي القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي مالا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب

(قوله تفرق الاتصال) حاصل الكلام أن الاطباء بعد ما اتفقوا على أن كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة وانه لاسبب له سواهما اما بالاستقراء أو بالاستدلال وان كان ضعيفاً وهو ان كمال العضو صحة وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على مايجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف أوالهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ أوان السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس و كثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سبباً بواسطته واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

(قوله تفرق) اما من داخل كخلط الحال أو محرق أو مرطب أو ميبس صارع أو متلازمى وخلطى واما من خارج كجسم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أويحرق كالنار أو يرض كالحجر أو يثقب كالسهم أو ينهش كالكلب والأفعى والانسان كذا في القانون

[قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لامتنع الخ] الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتي لايلزم أن يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتي للالم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالاغماء أو شرب دواء

(قوله فان من عقر يده الخ) أجيب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع التفات النفس والشعور فلانسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالتفات شرط ألا يرى ان من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسئلة علمية أو خسيس كاللعب بالشطرنج وأمثالها ربما لايدرك ألم الجوع والعطش وأنت خبير بأن الفيصل في تأخر الالم التجربة

(لامتنع التخلف منه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (يعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الألم (وحصوله يستدعي زمانا ما) وان كان قليلا (فربما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيء يحصل الألم) الذي هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للألم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلا (وهو عدمي) فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا للألم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج أيضا على ذلك (بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال أجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر أجزاء المغتذي في أكثر الأوقات

[قوله يعد العضو] أي يهيء لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لجامعهما

(قوله بأن التفرق الخ] أجيب عنه بأن التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عدميا والاولى أن يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الاجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة

(قوله فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا الالم الذي هو وجودى) وقيل العدمي يجوز أن يتصف بأمر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودى وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره فيجب أن يألم المتغذي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج المتصف بالالم فيجوز أن يكون مشروطا بشرط لايوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الالم ولو كان مدركا من حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه منقيا للبدن وموصلا الى كماله ودافعا للفضلات

[قوله وهو عدمي فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بأن التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز أن يكون جزءا أخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز أن يكون موجدا

(قوله بأن التغذي مداخلة الغذاء أى لجميع الاجزاء) أي لجميع أجزاء المتغذى به فلا ينافيه قول الشارح لاكثر أجزاء المتغذي على ماقيده بقوله فى أكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقرالخ بان المراد بالسبب الذاتي مالايحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز أن يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه

فيكون التفرق أيضاً حاصلا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) المتغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد ألما أصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول ان أعضاء البدن لا يشك أنها دائما في التحلل ولا معنى له الا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

(قوله قلنا الخ) فيه أن التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً

[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب ومانعاً عما اقتضته طبائع العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جدا الخ) قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لااعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ماذكر قلت يجوز أن يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء أولا بل انما لايحس بالالم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لايخلو عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الزامي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعدادا لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سببا آخر) فقال السبب القريب للألم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لايخفى أن اللازم مما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلابد له من دليل

(قوله فالمتفق مزاج غير طبيعي] وهو انما يتمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ] يعني ان للاعضاء في جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتي يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المنافي فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لايكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لايؤلم البتة لان الحار والبارد كيفيتان فعليتان والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسم وأما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يتبعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ماإشتهر كذا حققه في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمعناه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لهما دخلا على ماإشتهر بينهم وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لاتكون موجبة للاسترخاء مالم تقارنه الرطوبة فانه بمعنى البلة

[قوله هو سوء المزاج المختلف) لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا أو باردا لارطبا ولا يابسا بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المختلف سبب للألم (تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة أشد ايلاما
من الجراحة الكبيرة ولوكان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك
(بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لايؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة
المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر
الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء
هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا تنحي عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الاصلية
(والثانى) من المذكورين أعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد
التهابا شديداً ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (وأما لميته فان الاحساس شرطه
مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل
تأثر للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا
تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما في

(حسن جابى)

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث
أما أولا فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة
أقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير
توسط تفرق الاتصال اللهم الا أن يبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه الشيخ في فصل الاسطقسات من
الشفاء وان كان مخالفاً للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه وأما ثانياً فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع
بالتفريق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الي مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك
انما يكون فى الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لاالرطوبة نفسها

(قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن أن يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقاً غير تفريق دخول
جرم ابرته ولا دليل على أن هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الابرة ولا ان تفريق جراحة
ايلامها أنقص من ايلام نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب الغب) الغب فى الاصل أن ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا في الحمي
والدق أيضا نوع من الحمي وتفسيره يفهم من كلامه

[قوله واما لميته فان الا حساس شرط] هذا بظاهره يخالف مامر فى بحث الحرارة من أن أحد
الجسمين اذا كان أسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي
في التأثير فليتأمل فى التوفيق

سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم (ولذلك) أي ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس أيضا (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذي به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتي اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء ﴿ المقصد الثاني الصحة ﴾ على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه (يصدر عنها) أي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان

(قوله يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار

(قوله قاب) أي مقدار

[قوله لم يكتف بذكر احداها الخ) الاولى لم يكتف بذكر احداها لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو أعم منهما أعني الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور

[قوله علي ان الصحة قد تكون الخ) فكلمة أو للتنويع لا للترديد وبعبارة أخرى للحكم بالترديد لا للترديد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلمة أو للترديد وهو ينافى التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهي للتنويع والا فللترديد فا كثري

(قوله يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واسناد الفعل إليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الاظهر أن يقال على المجرى الطبيعي

(قوله كصحة الناقه) نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذا نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه

وسائر

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا اذ لم يعتبر فيـه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغـذية والتنمية والتوليـد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربـا تخص) الصحـة وتعريفها (بالحيوان أو بالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر مامر (أو) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعى غير مأوفـة وكأنه لم يذكر الحالة هينا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) أى جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانيـة

(قوله وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتى ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة

(قوله فى قاطيغورياس) باليونانيـة بيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفظ المفردة

(قوله فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان فى نفس الامر

(قوله لعدم الاعتداد بها) أى في ذلك المبحث لانه أورده مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلايرداذ عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غيرموجه لانه يخل بجامعية التعريف

(قوله حيث قال الخ) بناء على انه الاليق بعلم الطب لانه باحث عن أحوال بدن الانسان

(قوله وصحة النبات أيضاً) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ماصرحوا به اللهم الا أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالانفس أعم من الحيوانية والنباتيـة وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح فى أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم

[قوله قاطيغورياس) أي المقولات العشر

(قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهي صحة الانسان

سؤالا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) أى من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة أيضاً منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) أى أنواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) أى هذه الامور المذكورة (امامن) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد أو أنقص مما ينبغى بحيث لاتبقي الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمي هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل

(عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أى عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور أمر اعتباري ليس من باب المضاف

(قوله من هذه الاقسام) الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض

(قوله فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان لان سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لا نسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية أن لايكون قسم من الاقسام داخلا فيها

(قوله عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني

[قوله يخل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة

(قوله وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهرى

واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلة بالافعال (ولا شئ منها) أى من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لانها تكون عبارة اما عن أمور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملائمة والاتصال الملايم واما عن أمور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (وأورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكره) للصحة (شكوكا) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى الصحة أولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت

[قوله واقتصر المصنف الخ] لكفايته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان أجناس الامراض المفردة ثلاثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجئ

(قوله ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله الملكة اتفق علي كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

(قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهرى عنه بأنه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للاحتمالات بل للاقسام

(قوله فظاهر انه عدمي) قيل الظاهر انه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال وان أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عدمي

لذلك (أولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائيـة متقدمـة فى الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أي في الحد (اضطراب اذ اسند) فيـه (الفـعل) وصـدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصـدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسـند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا اليه وقد صرح بهذا المعني في التعريف الثاني وفى الثالث أيضاً واما ما يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشيء الا ان يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) أي تحديد للشيء بنفسـه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة)

(قوله والعلة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غائية له بمعني يترتب عليها فلا يتم التقريب والاوجه أن يقال الملكة غاية للحالة أى كمال ينسب اليها فيكون أشرف فلذا قدمه

(قوله على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيـه اشارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل علي حـدة كما يدل عليه ايراد كلة عن ومن فى الموضعين

(قوله وأما ما يقال الخ) هذا مذكور في شرح الملخص وقد نقله الشارح فى حواشى حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشيء ولعل وجهه ان السلامة ليست أمراً وجوديا حتى يكون لهـا فاعل فانها عبارة عن كون الأفعال على المجرى الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

(قوله ان يأول بما ذكرناه) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية

(قوله أي تحديدللشيء بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لاحاجة الى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفـة المشتق منه ولا يخفى ما فيه

(قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته) وقد يجاب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعـنى فى كما فى قوله تعالى * أروني ماذاخلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فمرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وماتعلق به فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ماتقدم في الصحة بالحيوان أو بالانسان وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغو رياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان أحدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

(قوله معلومة الخ) أى المراد انها محسوسة بالذات

[قوله قلنا الخ) وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا دور والمآل واحد

(قوله مثل ذلك) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

(قوله لا مناقضة الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد فى المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ فى الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين

(قوله والأظهر أن يقال) انما كان هذا أظهر لان فى ثبوت مبدأ للافعال المختلفة سوي الموضوع خفاء انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تفسير لفظ المرض

(قوله والصحة فى البدن غير محسوسة) لو قال بدل قوله في البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان أنسب بالتعريف المذكور

(قوله والاظهر أن يقال) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها فى وقت المرض وليس بمتعين

(قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لايكون فاعلة للآفة الموجودة

تقتضيها فكأن ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحيح ولامريض وأنت تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (أنه اذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لايخلو من أن يكون فعله سليما أو غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة

(قوله متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عدمياً كما لا يخفى على من نظر في كلامه في الفصل الثالث

[قوله اما أن تكون أفعاله سليمة) فيه انه يجوز أن لا تكون أفعاله كلها سليمة ولا غير سليمة بان يكون بعضها غير سليمة والاظهر أن يقول أولا تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والاثبات وصريحاً في عدم الواسطة قيل عدمه انما يظهر اذا عرف بحالة او ملكة لا يصدر بها جميع الافعال سليمة لا بما عرف به المصنف فانه ان أريد بلفظ الافعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان أريد به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحا ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليما وبعضه غير سليم وارادة الاستغراق في تعريفه والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الافعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها والا لزم أن لا يتصف عضو بالصحة والمرض الا بعد صدور كل فعل عنه بل المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليما او لا يكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الايجاب الكلي الشامل للسلب الكلي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى أن الله لايحب كل كفار أثيم وان يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أى لا سليمة والى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما لكان أظهر وأسلم ولو عرف الصحة بأنها حالة أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليما لكان أظهر وأسلم

(قوله فلا واسطة بينهما] قيل عدم الواسطة مبنى على أن يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا أن يجعل في كليهما للجنس ويلزم أن عضوا واحدا يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليما وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولامرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلابد ان يكون اما معتدل المزاج سويّ التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لايكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لايكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان * المقصد الاول انها) أي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) أي كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[قوله يكون لفظيا] أي راجعاً الى تفسير لفظي الصحة والمرض

(قوله عارضة للكم) أي بالذات

(قوله اما وحدها) أي منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون عائدا الى ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه

(واما مع غيرها] أي عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالا له

كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات

ويصح كونها قسما لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه ومآله مقال الامام اما لجزئه

(قوله مع اعتبار لون) أى لون معتبر معه

[قوله اذ لولاه الخ] أي يتصور عروض الخلقة الا الجسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضى والالهي

(قوله ثم ان اللون]أى بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافى ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أى مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لايندرج فى أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه وأنت خبير بأن هذا التوجيه لايلائم قول المصنف واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب لكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لايخفى واعلم أن كلامهم متردد فى أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنضم الى اللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلهما نوعا على حدة

(قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الآن أن كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

للكم قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هـذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولاضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخـل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة فى أنها مركبـة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما بالاستقامـة) فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلا الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئةعارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطا واحـداً فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخلين فى هذا النوع الخ)وما وقع فى شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافى بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم أن يكون لحقيقة واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وهو محال الا أن يقال ان الأقسام الاربعة ليست أجناساً متوسطة اذا لكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يختل كثير من مطالبهم

[قوله وقد يقال الخ) عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثالا للحركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها و بين الشكل فى كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل

(قوله في ملتقاهما] أى حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعلق بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ) بأن يكون الحد المشترك باقيا بحاله

(قوله اذلالون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو أولا وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس فى هذا التعريف مايحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحـدة اللهم الا أن يقال لفظ الضلعين يخرجـه اذ لايطلق الضلع على شيء من تينـك القوسين فليتأمل

(قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر محيط معهما به ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين أو غير متناهين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة وأما قوله لا باستقامة فستغنى عنه اذ لا احاطة أصلا مع الاستقامة ثم ان لزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى (وانها) أي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا) لزاوية أخرى ولاشك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحداً (والجواب أنه) أى هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى (لها) أى للزاوية (بالذات) حتي يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) أي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (ويبطله)أى يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) أما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلا وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل

[قوله أى لان هذا المعروض) أى تذكير الضمير الراجع الي الزاوية بتأويلها بالمعروض

[قوله بحيث لا تبقي هناك زاوية) لان يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية

(قوله كذلك) أي بحيث لا تبقى زاوية

(قوله ولو أبدل الخ] لا يخفى ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة

(قوله بالتضعيف مرتين) أراد به أن يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفي

البطلان الزوايا كلها فان كل زواية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه اذ يجوز أن يبقي هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر ثم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفي بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً ومما يدل علي ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها أمر عدمي أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها ﴿ المقصد الثاني ﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم علي سمت واحد (حتي عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة فلا لتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحداً وأما المنفرجة فلتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة عن زيادة مثله وان الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها لا انها مبطل لما حدث بتضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه أراد به مافوق الواحد اذ الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ماذكره كما لا يخفي علي المتأمل

وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتي يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان مانقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

(قوله والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قدلا يكون متوازى الاضلاع من حيث انها كمية لشئ مخصوص كالحاقة

[قوله من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثانى متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدث القاعدة

(قوله حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عمودا على قاعدته وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطاً واحداً

(قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع فى الاصطلاح مايكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدونه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بتوازي الاضلاع وأيضاً لاوجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له أربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لايحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى أن يقيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ماقيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هوفى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات (كله أمور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين علي وجودها في مواضعها وان سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافى ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هى أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على أحوال الامور العينية ولايخفي شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ﴿ تنبيه ﴾ على مايرد على جملة الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات العشر مايندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة فيما ذكروه من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن

(عبد الحكيم)

(قوله لا يعلم وجودها خارجاً] لتوقفه على كون الجسم متصلا فى نفسه فانه اذا كان مركبا من أجزاء لا تجزي فلا مقدار الا فى الوهم

(قوله فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود في الخارج فلايكون العلم بأحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال للنفس فى علمها وان كان يقينيا لان الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة

[قوله ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني ان الشكل اذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال للشيء انه حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها ﴿ الفصل الرابع ﴾ من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمي ضعفا) ولا قوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات

(قوله كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض والممراضية كونه كثيراً بقبول المرض وكذا المصحاحية

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على أن الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية أقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) أى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث مااتفق على وجوده أعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الاالاين)فانهم اعترفوابوجوده وأنكروا وجود ماعداه منها (لوجوه * الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لابدلها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليهانسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى مالانهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لمامر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا

(قوله وفيه مقدمة] المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها

(قوله لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) أى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أومن عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست باين عندهم لكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به

(قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة فى نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجوداً فيه لاوجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام

(قوله لما مر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحوذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

[قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة] قيل لاشك أن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجرى في الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجرى ههنا والا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع أيضاً * الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لا تحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معا)وانه باطل قطعا* الوجه (الثالث لووجدت) النسب في الخارج (لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ثابتة) اليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أي قبل كل حادث اضافة أخرى اليه (بأنه متقدم عليهو) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنهمتأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة أما التي مع الحادث أو بعده فلاشبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول (وأثبتها) أي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لمارأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء علي وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و)حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غيرمتناهية) يقوم بعضها ببعض ولامخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالها من النسب

(قوله بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات

[قوله مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس الي الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله وأمثالها الخ) زاده لدفع ما يتراءى من المتن انه استدل على الحكم الكلي بالجزئي ولايتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان

(قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر الي التقدم والرابع بالنظر الي التأخر

(مما نعلمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولقائل أن يقول ان ادعيتم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان ادعيتم أن السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً خارجيا وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و)القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض اضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ)فان الاتصاف الخارجي بمعنى مايكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لا وجود المنتزع

(قوله حقيقتها انها اضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة

(قوله يخترعها العقل) أي يعتبره وينتزعه عن أمور موجودة في الخارج ولو لا الانتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمعية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف

[قوله مما نعلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة حينئذ لاينافي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان

(قوله ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته الى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان

(قوله حقائقها انها اضافة) الظاهر انه لادخل له في المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد)سبعة (الاول المتكلمون وان أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتي الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة)للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) ان سلم ان معنى

(قوله عن بعض تلك الادلة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الاين لزم التسلسل أما أولا فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام وأما ثانياً فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان أجبتم بأنه لا وجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الاين موجودا وجب أن يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين أن يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بأن الثابت للجواهر هو الاين اصالة وأما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الاين والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لاقيامها بالجوهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذى هو قيامها (معللابه) أي بالحصول (فلا دور و) قوله (ربما قال) اشارة الى ماوجد فى نسخة أخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول فى الحيز لانه لمالم يتوقف قيامها به على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعني عدم جواز الانفكاك لايوجب

(قوله قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لاقيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبنى على ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة فى حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع فلا يتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالمحل فيكون حصول الجوهر فى الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصلى فيلزم الدور

(قوله ولا يلزم الخ) وان كان في حال القيام

(قوله وان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثانى ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالى لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام كل منهما للاخر وليس بممتنع وأما صاحب لباب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وهى بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالى على احتمال آخر حسما لمادة الشبهة

[قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف فى المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة السكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

دورا ممتنعا) وتقريره على مافي كتاب الاربعين أنه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) أي ماذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا أمراً آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما أولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله وهذا مردود الخ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان الترديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحداً الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهاراً وحينئذ اندفع الرد بالوجوه الثلاثة أما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام وأما الثاني فلانه لم يجعل التمسك بمعني القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسيري القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما في النسخة الاخرى وأما الثالث فلان ما ذكره من الوجه بيان المراد للامام بحيث لا يرد عليه ما ذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان الترديد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لاقيامها كما مر وأنت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) أراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين وأراد بالشق الثاني المذكور ماذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف علي الحصول توقف تأخر وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور فى الكتاب ﴿ تنبيه ﴾ على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو انهم قالوا (الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذى هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يمينه) أي يمين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعنى الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذى (هو نسبته) أى المقتضي لنسبته (الي الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضي وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أى نحن نسلم أن نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وانه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخالق الله تعالى) فلا حاجة الي اثبات صفة أخرى له ﴿ المقصد الثانى ﴾ أنواع الكون أربعة) هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) أي حصول الجوهر (فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الي جوهر آخر أولا والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني علي تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة

[قوله لا للشق الثاني الخ] يعنى مقتضى عبارة المتن ان يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور فى الكتاب وهو الشق الثانى فى اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعنى الشق الاول في اللباب (قوله يمينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وابطالا

(قوله فنحن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكما أن نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الي الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتأمل

(قوله ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) أراد بالسبق فى الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر) أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول فى أول الحدوث) أى حصول الجوهر فى الحيز فى أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لافي ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) واتباعه (أنه) أى الكون فى أول الحدوث (سكون) لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فاذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أولا كالجسم الذى حصل في مكانه ولم ينتقل عنه و كذا قوله حصول أو غير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثانى أولا

(قوله فهؤلاء لم يعتبروا ألخ) فالقسمة عندهم ان الكون فى الحيز ان كان مسبوقا بالكون في حيز

انه حصول مسبوق بحصول فى ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر

(قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة الخ) أولية الحيز فى السكون لايلزم أن يكون تحقيقياً بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لايتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين فى آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين فى مكان واحد وورد عليه بانه يلزم أن يكون السكون الاول في المكان الثانى جزء من الحركة والسكون معا ولا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لايقول ببقاء الاعراض مطلقاً فاختار الاكثرون ماذكره المصنف من أن الحركة حصول أول فى حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بانه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد يلتزم ذلك بناء على إطباقهم على ان اختلاف أنواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة

(قوله فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث الخ] وعلى هذا لايتم ماذكره فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لايكون جزأ للآخر (قلنا) في در هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين علي الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لايتصور اجتماعهما أصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولا فسكون سواء لا بكون مسبوقا بكون أصلا أو مسبوقا بكون في ذلك الحيز ففى السكون لا يعتبر المسبوقيه فالكون الواحد يجوز أن يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أى الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص فانه لا جزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين الخ) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزأ محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والمحمول على الشئ محمول عليه لذلك الشئ اذا كان الحمل متعارفا وان كان جزأ غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يقم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه مستقض بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذى هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذى هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فان قلت لايلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز فى الكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ماذكره الشارح مبنى على قولهم بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فيصح التفريع المذكور كما لايخفى

(قوله فان أحد الضدين لايكون جزءا للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومان وقد سبق مافيه فتذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لايشترطون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر فى شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الي الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثلا للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أى الكون الاول لان المتماثلين لايتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لايوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان فى بعض الصفات ولا نسلم ان ماذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (فى الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لايكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثانى) فى الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق

(قوله الا أن يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا أول فى مكان ثان فحركة والا فسكون فالكون الاول فى المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثانى حركة فاندفع الاشكال الثانى والى ماذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثانى سكون كما يستلزم كون الأول سكونا كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول فى حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز مثلا صفة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبى هاشم وأتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون السكون الثاني حركة أخرى

(قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعنى مجموع الكونين الاول المكان الثاني والكون الآخر فى المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني فى حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثانى جزءا من الحركة التى كان الحصول الاول فيه جزءا منها ولم يقل به أحد

(قوله الا أن يعتبر فى الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

انالا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتي يكون الكون فى أول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في أول أزمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزأ للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية للنفى لا للمنفى

[قوله ولا نكتفى الخ) نعتبر فى الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الأول فى المكان الثاني والسكون الكون الثانى فى المكان الثانى والكون الاول في المكان الاول

[قوله حتى لا يلزمنا الخ] غاية لقوله نعتبر فى الحركة لا لقوله ولا نكتفى كما توهم فانه فائدة ما ذكره بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط

(قوله وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثانى هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك فى المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده ان الجواب الثاني لا يتأتي من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفي اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثاني من حيث ايجابه الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات

(قوله ولا نكتفى بما مر من كونها مسبوقة الخ) فيه بحث اذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفى بما مر في عدم لزوم كون الكون الثانى حركة

[قوله وهو مردود بأنهم يدعون الخ] فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثانى سكون وليس جزءا للحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة أصلا (والنزاع) في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثانى أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخال بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وإنما قلنا أمكان التخال دون وقوع التخال لجواز أن يكون بينهما خلاء) أي مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه

[قوله وليس جزأ لحركة أصلا] أى اذا بقي ذلك الجوهر فى ذلك المكان أو العدم في الآن الثانى بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصى وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا ينافى من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية مالي الباب أن يكون فى العبارة أدني مسامحة فتدبر

(قوله وليس جزءا لحركة أصلا) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثانى والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم

واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر (بالنسبة الى الآخر لا أنه أمر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أى ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر فانهم) أى المتكلمين (لا يثبتونه) أي الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿ المقصد الثالث الكون ﴾ أي الحصول في الحيز (وجوده ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها

[قوله في مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى أن التفاوت في البعد عين التفاوت في القرب

[قوله جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعا وفي تفسير المجاورة فيما سيأتي في المقصد الخامس بقوله أى الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما سبق

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة] لما تقرر عندهم من ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء على نفي الحلول الطرياني كما مر

[قوله بشهادة الحس] أي العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو رأى البعض أولا كما هو التحقيق

(قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما

(قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد يقال المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير الذي أريد بها ههنا ولذا فسرها بقوله أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له

(قوله وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأى (أو غير مسبوق به) أى بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو أمر عدمي عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه * اذا وانا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعا مجازاً وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافا في الهوية الشخصية (اذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته ﴿ المقصد الرابع ﴾ فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الي آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك)

[قوله على معنى انه لا يعتبر الخ) لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والا لم يكن السكون الثاني سكونا

[قوله لانها قد فارقت أحيازها] لمفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها

حق يختل حصره في الالوان والاضواء على المشهور

(قوله على معنى انه الخ) أى لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم أن لا يكون السكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

[قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقي الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) أي الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحيزا به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أي عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضاً متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لايفارق شيئاً من السطح المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا * واما المستقر المذكور

[قوله ولانه أى الجوهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما تري من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط في المحيط بل مآله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل في الشيء الحاصل في الحيز وكل ما هو داخل في الشيء الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز

[قوله فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز) لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد المفروض لا معني لهذا الاختلاف اللهم الا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف

(قوله وكذلك اختلف في الخ) أي فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها

(قوله فلا يكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ أبو اسحاق (اذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة) مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتموها (وشدد النكير عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معنى له) أي للانكار وتشديده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

(قوله كما هو المتعارف عند الجمهور) أى جمهور العامة كما مر في بحث المكان

(قوله اطلق اسم الحركة الخ] لا انه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التى وضع لفظ الحركة بازائها هى تبدل المحاذات سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو فى غيره فلا يرد ما فى شرح المقاصد من أن

[قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ] يعني هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الي مجموع آخر غاية مافي الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله فى أواخر مباحث الاين على رأى الحكماء

(قوله قال الاستاذ أبو اسحق اذا كان الجوهر مستقراً فى مكانه) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لا يتحرك

(قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف فى المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

(قوله لانه نزاع فى التسمية) قال فى شرح المقاصد وما ذكره فى المواقف من أن هذا نزاع فى التسمية ليس على ماينبغى لان ماذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك الحيز والا لما كان لجعله من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالادلة العقلية معني بل تحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو مايرادفه من جميع اللغات بازائها

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات ﴿ المقصد الخامس) اتفق القائلون بالاكوان على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس

كونه نزاعا في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أن نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[قوله حذراً من لزوم الخ] فانه اذ لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقي بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقي له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذاة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشئ من قياس ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فانه دقيق

[قوله وانكار] اشارة الي ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار

(قوله فان الحس الخ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وانما قلنا ان الحاكم

واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن

(قوله حذرا من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله اذ ملاقاة كل منهما للآخر ببعضه لا بكله لانه ان انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التجزى على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني

(قوله فان الحس يشهد الخ) أي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر

يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) أى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث كامر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى أمر زائد عليه وذلك (لحصوله) أى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً (التأليف والمماسة غير المجاوزة بل هما أمران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها (و) قالوا أيضاً (المباينة أى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التي هي شرط للتأليف (فلذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافي المشروط (لا لانه ضده) أى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقي ليس من المحسوسات بالذات

(قوله وهو مانع) أى عدم التلاقي المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام

(قوله كيف يحصل الخ) ان أراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الأمر فسلم لكن على القول بالملاقاة ايضاً يلزم ذلك بوجود انفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا أنكر المتكلمون المقدار وان أراد عدم التحصل فى الحس فممنوع فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضى استلزام حركة الآخر فنيه انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما

(قوله بل هما أمران زائدان الخ) يعنى ان هناك أمور ثلاثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما مماسة أحدها للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسة

(قوله عقيبها) عقيباً ذاتياً لا زمانياً

[قوله ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[قوله التأليف والمماسة غير المجاورة] فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المفني كما قال الاستاذ أبو اسحق وبمثل هذا

(ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فههنا) أي فيما اذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) أى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين) الجوهر (الرطب و)الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحداً بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله (فههنا)

(قوله واحدة)لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فانها من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه

(قوله أى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التأليفات لاالى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهذا الوصف الى ان الكلام في جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لافى جوهر خلق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فان كون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا تكون المماثلة مخصصة له بحيزه

(قوله فيما اذا تألف الجوهر) أى الرطب

صير الى أن الامر بالشيء نهى عن اضداده وان النهى عن الشيء أمر بأحد اضداده

(قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة فى أن كل منهما ينتفى بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم

(قوله أى المماسات الست تغنيه الخ) ارجع الضمير الى المماسة مع ان المذكور فى المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقراً فى تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً الي كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى يوجبه عرض لايوجبه خلافه ولهذا امتنع أن تكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له حتى أن القدرة لاتوجب كون محالها عالما ولا مريداً وكذلك العلم لايوجب كون محله قادرا ولا مريداً كذا فى ابكار الافكار

أي فيم اذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أي أبطل هؤلاء (وحدة التأليف) التي ذهب اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعني المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) أي مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير مالم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (اذا خص جوهر بحيز) أي اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (أخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمي سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون

(قوله أي فيما اذا أحاط الخ) يعني ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً

(قوله واذا جاز قيامه الخ) مستدرك

(قوله حذراً من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما

(قوله ضد لهما) أي للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة اذ المجاورة عند الاستاذ عين المماسة

[قوله والكون المتجدد) أي يجب بتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكوان أو بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها

[قوله أي فيما اذا أحاط الخ] لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ أعني قوله فههنا تأليف واحد لانهما صرح به أولا

(قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التجدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على أصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (أقرب الى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (عدم اشتراط البينة) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر اوما قام به مؤثراً فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مباينا له أو غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لانه زيادة تضييع للأوقات ﴿فروع﴾ على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق (الأول الجوهر الفرد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان ما يماسه لا يكون الا معينا (وضدها) أي ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البلية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذى يطلق عليه تلك الاسماء

(قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به

القاضي أن السكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فى السكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين السكون الاول

[قوله من عدم اشتراط البلية المخصوصة] انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على أن الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الي القول بالتعدد لايصار اليه ثم البلية المخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان أيضاً ضرورة وأما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان أى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

[قوله ومن امتناع أن يكون الجوهر الخ] فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الاول أعنى كونه الاول المسمي سكونا

اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها) أي يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هي) المباينات (الطارئة على المماسات المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز ان يكون ماللجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ماقاله الاصحاب (اللهم الا أن يراد) أى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) أى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد) على

(قوله هذا بناء الخ) لانه جعل المماسات الست ضد للمباينات الست والتضاد انما يكون في الامور الموجودة ولو حمل الضد علي المنافى ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف عائداً الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدى نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسة والمباينة عرضان غير الكون فالظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الامدي الفصل المشتمل علي ذلك التفاصيل بتبعية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لامذهب الاستاذ كما سيجيء من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الاصول على الانفراد دونها

(قوله عائداً الي التسميات) أى الاعتبارات التي ترجع اليها التسميات

(قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن المماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا من الاستاذ أبي اسحق فقول الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذا لمتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا في ابكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبهما فذكر فما هو مبنى الكلام أحدهما هو مبنى الكلام الآخر ولا يخفى مافيه من التعسف

الكون (هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ماوصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهراً فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهراً آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخري) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسات في تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الأول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف

(قوله قال الآمدي الخ) يعنى ان ماذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثانى حيث صور الآمدى في الجوهر الثالث المنضم الى أحد الجوهرين لا في الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدي نقل ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع لفظياً فان بيان الآمدى يدل على انه مبنى على وحدة الكون ونفى كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الاصحاب حقاً

(قوله كما اذا تبدلت) الصواب اذا استدبرت اذ لامدخل للتبديل في حصول الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب

(قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بأن ينتقل البعيد اليه أو ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

(ويكفي) يعني في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز وانما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) وبعثنى (على ايراد هذه الابحاث أمران أحدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلقا) تمايل للتحقيق (اليها) أي الى حقيقة الاكوان (مماقالوا به من لوازمها) وأحوالها يعنى أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ماقالوه في تفسير الاكوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابنا هذا أعوازه لها) أى لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والا فلا تجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدي ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على أنه جواب الامر (عنى لائمتك) أى لومك ﴿ المقصد السادس ﴾ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معني ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلقا) بالقاف بديوار برآمدن على ما في الصراح والتاج وهو متعد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي اشارة ان السلق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لاذكر وما كافة

[قوله لم يجعل المماسة الخ] بل جعلها اعتباراً عارضاً للكون للجوهر بالحيز

(قوله أطلق القول الخ) أى قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلاثة أقسام كما سيجئ

(قوله مثل الآخر لاشتراكهما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون

(قوله ضدان بالمعني الاعم) أى الامرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أولا

(قوله والمثلان ضدان) أى كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد أكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) أي المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) أي الاكوان (اضداداً ولامماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المماسة المباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية ﴿ المقصد السابع ﴾ في اختلافات للمعتزلة) في أحكام الاكوان (بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة اذا لوبقيت) الحركة (كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) أى فالكون الحاصل (في الآن الثاني) فى الحيز الثانى(سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل فى الآن الثاني (كونا آخر) متجدداً (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هوالحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الاول فى الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك

[قوله كونا مخصوصاً] غير الكون المخصوص للحيز

(قوله اضداداً) لم يجعل الاكوان مطلقاً اضداداً ولا متماثلا بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فان الاكوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجوهر الست

(قوله فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا أن يقال نعم فهم مما ذكر أولا أن السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله وبالجملة انه الكون الثاني فليس هذا حاصل ماذكر أولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه لجاز أن تكون الحركة الي مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج)عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفي ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الأول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) أى قالوا ببقاء السكون الافي صورتين (الاولى ماذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة

(عبد الحكيم)

(قوله وهو الكون الثاني) اي الكون الحاصل فى الآن الثانى فلا ينافى ماسبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر فى الآن الثانى

(قوله بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز

(قوله وانه نفس الحصول) أى الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول فى الحيز الثانى وأما عينيتها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول فى الحيز الذى هو الاين

(قوله وبه قال أبو هاشم الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا وساكناً معاً لان ذلك الكون فى الآن الاول حركة وفى الآن الثاني سكون والآنان لا يجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدين ذاتا ولا حيز فيه

(قوله أى قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعني الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير

(قوله من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو مجلياً

(فائدة

(فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته مايقله فلا بدههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من أصله ان الطاريء الحادث أقوي من الباقى فلو كان السكون باقيا) لامتجدداً (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لابد ان يكون متجددا (اذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو أمر) الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لايأثم) اذ لااثم على أصلهم الا على أمر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدوراً فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ماذا كان السكون متجددا (ولزم هذا) الذى ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابى هاشم)فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل)فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوي هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذهني)اما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه فى الذهن وأما لانه أثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف أصلا (ثالثها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو) أي ذلك الجوهر (ساكن أومتحرك

(قوله مايقله من الاقلال) بمعني الحمل والرفع

(قوله والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه أزلي لايتعلق به القدرة

(قوله والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل) أى بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعنى السكون

[قوله اذ ليس هناك الخ]تعليل لانتفاء القدرة على الضد أى لايتصور منه هناك أى فيما اذا لم يتحرك الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشيء حالة البقاء غير مقدور

(قوله اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يقول باحساس جميع المعانى الجزئية التى يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا في الحواس الباطنة،وهومة عند مثبتيها

[قوله لهوي ذلك الجسم) والا كان السكون الباقى أقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف أصله وأما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون أن يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوى سكونا باقياً يكون به لبثه فى الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة

أدرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) أي حالتى السكون والحركة وعلم انهاماساكن أو متحرك ضرورة (ومنعه أبو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان فى غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذالا دراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون فى الاحياز المعينة غير مدركة ألا يري أن (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لايدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه)تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

(قوله وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للاشاعرة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود

(قوله بمطلق الوجود) الصواب أن يقال بمطلق الكون فى الحيز اذ الكلام فيه لافى الوجود

(قوله بل ربما توهم الخ) أى تحكم باطل بخلاف مافى نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة

(قوله لايدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها) أشار بذلك الي دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذى هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

(قوله التفرقة بين الحالتين) قال في أبكار الافكار ولقائل أن يقول على حجة الجبائي ما المانع أن يكون على أصلك مايجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لايبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشئ المدرك باختلاف أحوال الشعاع ولهذا فان من سدد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشئ الواحد شيئين وان كان الشئ المدرك لااختلاف فيه أو ان يكون مايجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللامس قال وهذا قادح فى أصول المعتزلة ولا محيص عنه

[قوله ومنعه أبو هاشم واحتج الخ) قال الآمدى حجة أبي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما

و يظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا لا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف مالولون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) أى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) أو لمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (أو المحاذيات) المتخالفة (أو غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤى قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتي ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

(قوله فلم لا يجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين

(قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث اذ يفهم منه أن الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم اللهم الا أن يقال انه بطريق الالزام أو يقال انه ذهب الى أن الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

[قوله لرؤى الصفحتان معا] وليس كذلك اذ لا تدرك الصفحة السفلى

قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهوالقيام بمحلين بناءعلى أصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) أي فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من أخص صفات التأليف انما يثبت اذالم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم أصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم علي الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على أصول أصحابنا (سابعها ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست)المجاورة المذكورة(شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء) أي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كأصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم)شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم من قال انها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدما فهي شرط له (ومع ضعفه) أى ضعف الدوران وعدم دلالته على أن المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) أى الاختلاف بين

[قوله باختلاف الاشكال] الباء للملابسة أي حال تلبسها باختلاف الاشكال لا للسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح

[قوله مختلف باختلاف الاشكال] الباء بمعنى في أى يختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم

المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الي اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

﴿ الفصل الثاني ﴾

في مباحث الاين علي رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر ﴿المقصد الاول قال الحكماء﴾ الجسم اما أن يكون متحركا أولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك و(الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كمال أول لما بالقوة) أي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الاين الخ] أي المباحث التى لها نوع تعلق بالاين لانها مباحث الحركة التى تقع فيه وتخصيص التعلق بالاين مع ان لها تعلقا بالمقولات الأخر أيضا لكون وقوعها فيه بديهيا متفقا عليه ثم اعلم أن الحركة معلومة بالكنه الاجمالي بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة النفس فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التى ذكروها من الخروج من القوة الي الفعل تدريجا أوكمال أول لا بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهي وقطع المسافة والتوجه والتأدى كلها تعريفات لفظية باللوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى انها مقولة برأسها أو داخلة في واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشئ من تلك التعريفات علي دخولها فى مقولة توهم ناشىء من توهم كون ذلك التعريف حدا (قوله من كل وجه) أي وجه متقرر في ذات الشئ متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد فى ذات الشئ بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة اتصاف

(قوله في مباحث الاين على رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأن الحركة من مقولة الاين على رأي الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى آنين فى مكانين أو الكون الاول في الحيز الثانى من مقولة الاين وأما عند الحكماء فبل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل وأما تفسيرها بانها كمال أول الخ فلا يظهر منها انها من أي المقولات عند هذا المفسر ويمكن أن يكون قوله على رأى الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاينية حينئذ على رأينا والمباحث على رأى الفلاسفة لكن لايخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة في الكم والكيف وليس شئ منهما أينا على رأى المتكلمين بل هم لايقولون بهما كما سيجيء هذا واعلم أن البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا أن يعتبر الحكم الضمنى

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هـذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجـه) ولو فى كونه موجوداً ومتصفا بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجـه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم أو بالفعل فى بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو)

الشئ بصفة وبخـلاف كونه قبل شئ آخر أو معه أو بعـده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس الى الزمان وانه لايلزم من كونه بالفـعل من جميع الوجوه التسلسـل واندفع الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين

(قوله لان جميع مايمكن الخ) أى جميع ما يمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضاً

(قوله أي الموصوف الخ) أشار به الى دفع مناقشـة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحـكم لغو وان أريد بالقوة فالحـكم غير صحيح ووجـه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لابد أن تكون حركة بالفعل اذلا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

(قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لوكان الشئ بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لابدا كل شئ من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل أقلها الاضافات مع الحوادث فيكون الشئ بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثانى أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشى حكمة العـين للشارح وفيـه بحث اما أولا فلان كون الشئ بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً فحينئذ لايتم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه ولا لكان كونه بالقوة بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذلا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث باعـترافهم كونه بالقوة فيما هو فى الاعتباريات اللهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخـلاف الفعل وأما ثانياً فلأن الاضافات لما جوز أن تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ماذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[قوله أى الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية فى قوله له حركة بالفعل

أي الحركة (أمر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أي ذلك الامر الحاصل بعد مالم يكن (كمال له) أي للمتحرك (اذ معني الكمال ذلك) هذا اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد أي معني الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لاتقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لائقة بصاحبها (وأنه) أي ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشيء منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أى ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة

[قوله في مكانه أو على حاله] الاول في الحركة الاينية والثانى في غيرها

[قوله وقد يعتبر في مفهوم الى آخره] كما في تعريف اللذة بانه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لايطلق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه الخ) زاد في التوضيح تصوير الكمال الاول والثانى في صورة جزئية وبيان كونه تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد

(قوله أي معني الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعاً بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية أسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث أن حقيقتها هي التأدي الي الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضى أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله ان حقيقتها هي التأدى) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادى فانه لا يستلزم حصول مايستعد لشيء له وان كان يترتب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي بعضها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضياً لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقدارها أن يكون شيء منه أيضاً بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالا لمحل الزمان الاول بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثانى بل المقتضى هى الحركة وماقيل ان الحركة يتقدم الآن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لاقوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فدفوع بانك ان أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لاينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى

[قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة] فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم أيضاً أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريباً أو بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أن يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التأدي فليتأمل

[قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ] في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلأن الحركة تتقدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففى زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لاقوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان أورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه

فانه اذا وصل اليـه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقـد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وأخري بالقياس الى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعني التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصـلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفـعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعني التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقـد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعـني المذكور للجسم الذى هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية

(قوله فهوية الحركة) أي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها

(قوله في ذلك الكمال الخ) أجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال أول لا بالقوة في الكمال الثانى وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيما هو بالقوة فى تلك الصورة وبهذا ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما فى شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير مخصص مخل لمنع التعريف

(قوله تخرج الكمالات الثانية) أى من حيث انها كمالات ثانية

فى المقصد الثانى وان أورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً اذ لابد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهي وحينئذ لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل وأما فى الثاني فلثبوتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة أيضاً فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدى الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معني لان يقال الحركة من حيث أن حقيقتها هى التأدي الي الغير يقتضى أن يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة فى هذا الاقتضاء نعم يمكن أن يجاب بأن الذى الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ماذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقداراً لها والتحقيق فى الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لمحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محـله الحركة الاولى لانها تنقضى بانقضاء الزمان بل حركة أخري فليتأمل

وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق أعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في أنفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) أى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لا في ذاته (والا) أى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك (كمال) أى بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فاذلك) أى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معني وحاصل ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازاً عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهي لها الا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهي نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ماقبله دون مابعده كانت الحركة السابقة

(عبد الحكيم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهيولى الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

(قوله نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض فى الحركة المستديرة كالحد المفروض فى الحركة الآنية فكما أن الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة مالم يفرض أن لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ماقبله دون مابعده أى اعتبروا الحركة التى قبله

كالأول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هـذا منتهى بحسب الوهم دون الواقـع فيكون بمنزلة ما اذا عتبر حد من الحدود الواقعـة فى اثناء مسـافة الحركة ويجعـل ذلك منتهي للحركة السابقة عليه ولا شـبهة فى ان المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالا أول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة أسهل ممـا ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصورحقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من

(قوله ولاشبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بأن أولوية مابعد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

(قوله بأن ماأورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة فى التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجـلى منها حتى يكون تعريف الشئ بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبماحررنا ظهر أن مافى الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لايشفي العليل اذ لايدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجـه الخفى أمور هي أخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى انتهى ناشئ من قلة التدبر لما عرفت أن حاصل الجواب المذكور ماذكره بقوله ويمكن أن يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس بشيء

(قوله لان وقوعه الخ) ليس المراد ماهو الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشئ مرتين مع انه ليس بتدريج بل المراد أن الشيء المتصل في تفسير المطلق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قيل هـذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قـد يتصور شئ بوجوه بعضها أجلى وبعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى أمور هي أخفى من المعرف بالوجـه الجلى لكن أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر فى التعريف وبيان ان ما ذكر فى بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انمـا يفيد تصورهابالوجه فقول المعترض لايدفع المحذور الذيهو التعريف بالاخفى في حيز المنع وأما الجواب الذى ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف

(أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمي بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً أو لادفعة أو بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره علي تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فان الامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا أشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسما بعد الجزئين المتحدين مع الكل في الحقيقة والاسم متقدما على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدريج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القطع وأما في الحركة بمعني التوسط فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه في آن بالنسبة الى حدي المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي وبما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التي أوردها الامام في المباحث المشرقية حيث قال لي في التدريج شك لان التدريج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آني وان يحصل ابتداء وجوده ان لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آني وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لامتناع أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال ان حصوله على التدريج على معني كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيلزم الدور) قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا محذور وأنت خبير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سبباهذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولايسمونه حركة بل كونا وفساداً ﴿المقصد الثانى﴾ ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهي) اللذين للمسافة (ولا يكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهي (آنين) بل يكون في كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أى المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت

(قوله الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق

(قوله لايكون قبل آن الوصول اليه) لاخفاء فى انه لايمكن الحصول فى حد قبل آن الوصول اليه فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد

(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن

[قوله اللذين للمسافة] اشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس الامبدأ الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الافي الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازاً والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان أريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التى لها مبدأ ومنتهي بالفعل وان أريد بهماماهو أعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله فى التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظى لاالمعنوى ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهي بالفعل كما أشار اليه المصنف واعلم انفى الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها فى بحث الزمان فمن أراد الاطلاع عليها فلينظر فيه

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أى الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا في المنتهي بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهي وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعني القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلى ولا وجود للكايات

آن الوصول في امتناع الحصول فيه كحاله قبل الوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجدالخ) فانها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون فى الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي عرضت لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لابد أن يكون الجسم في مكان مافذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه فى المكان الاول سكون وأما المكان الثانى وانه محال لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا بعد قطع لايحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الي أصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيرا تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور فى التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة فى التصور على الحركة بمعني القطع وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور أصلا تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيذكره فى ان تعدد المتحرك لا يقدح فى شخصية الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصى اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حق التأمل

في الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معني أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره فى الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهي الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو منتقلا اليه اما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثانى فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون مغايرا للحصول الاول فتغاير الحدان

[قوله متتالية] اذلولا التتالى يلزم انقطاع الحركة

[قوله قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الي المنتهى واحدة بالشخص لاتعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال

(قوله على معنى الخ) لا على معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع

(قوله كالبياض الخ) يعنى انه آني الوجود زماني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هى موجودة عندهم وأجيب بأن عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعني القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

الحركة (ضداً للسكون فى الحيز المنتقل عنه و) للسكون فى الحيز المنتقل (اليه) أيضاً (بخلاف من جعلها) أى الحركة (السكون فى الحيز الثانى) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبني ماذكره من الحركة بمعني التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز في أنفسها (وعدم تفاصلها) الى أمور لاتنقسم (أصلا بناء على نفي الجزء الذى لايتجزي وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرا واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهي بل ليس هناك الا السكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا

(قوله انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من أن انتفاء التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد أن يكون بينهما حاصل فى المسافة فاندفع الشبهة التى أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لابد أن يكون الجسم فى مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثانى وانه محال أيضاً لان المكان الثاني لايحصل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل فى المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعني التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلا اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهي والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهي

مبـدأ تلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حـدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت أو خطوطا أو سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى اما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيما بين مبـدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضـة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أخر * المعني (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعـنى القطع (ولا وجود لهـا الا فى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) أى نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبته أي نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبـدئها الى منتهاها وبعبارة أخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتـمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لهـا في الخارج

(قوله والاظهر الخ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالاظهر اعتبار نسـبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يتوهم من أن للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع

(قوله وبعبارة أخري الخ) أشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحـد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها

(قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى)لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالى على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالى كما أشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالى النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء هـذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالى ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده

(قوله وبعبارة أخري الخ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عنـد الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك الي الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهي فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) أي نسبة المتحرك (الى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (تخيل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي أدركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الحيز الاول والثاني لا أن تكون موجودة أصلا لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما اذا كان مركباً من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وان كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لان الحاصل في الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فهناك حصول واحدا غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما في الزمان

(قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعني القطع يوجد في زمان يحده آنان آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهي فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان أردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهي فالترديد غير حاصر وان أردت أعم من ان يكون آنا أو زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وأنت خبير بأن قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد يدفعه

(قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني ان يقال حصولهما معاً صار معداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه

فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على أنهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (فى الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا أو دائرة) كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذى ذكرناه في تحقيق الحركة معنى القطع وتصويرها (أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع أن يكون) هي أمراً (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمراً وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعني القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضا لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه ﴿المقصد الثالث﴾ فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى أن معني وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالاخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد فى نفسه

(قوله هي الموضوع الحقيقى) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة فى كذا كما فى قولهم السواد في الجسم ظرفية الحل للحال

(قوله لان ذلك السواد الخ) أي السواد الذى فرض متحركا سواء كان الحركة من نوع الى نوع أو من

(قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً] قيل عليه الاشتداد فى جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضاً وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معني وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ماهو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضاً باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معني وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهى) أى المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع) كما هو المشهور (*الاولى الكم وهو) أى وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء أولا

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصة الجنس أو النوع مع انعدام الفرد

(قوله بل في صفته الخ) أي بل التبدل في صفته بأن حدثت بعد مالم تكن حادثة فيه أوجدت صفة مالم يكن ليس حركة

(قوله ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص

(قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذلا شك فى لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً

(قوله والمفروض خلافه) قيل لا نسلم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة فى المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعني متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة فى الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة فى الاين هو الانتقال من كيف الي كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافى هذا الفرض

(قوله والصواب ان معني وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا فى بحث الحركة فى الاين وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شئ أولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته) أي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) أى ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وأيضاً فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) أصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) أخرج بعض الهواء و (أحدث في الهواء) الباقى (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أى في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) أو عاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) أى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا أيضاً (فهذا) الذى ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) أي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) ومالا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها

(قوله ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ماتقرر فى محله ان الهيولى فى نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى أعنى الصورة الجسمية فنى نفسها ليس له مقدار أصلا فاقيل بانه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافى أن يختص بدرجة من المقادير وأجيب بانه لا يضر لان الهيولي اذا لم يقتض مقدارا شخصياً يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولي الفلك مع بطلانه عندهم كله ناشئ من عدم الاطلاع على مقالهم ان مادة الفلك لا تقبل الا مقدارا معيناً بناء على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقدارا معيناً فلا منافاة بين القولين

[قوله وأيضاً فالقارورة الخ] وأيضاً فالآنية اذا ملئت وسد رأسها وأغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء وازدياداً فى حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع

(قوله أو عاد بطبعه الخ) يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فأورد الشارح المحقق قوله أو عاد بطبعه الخ دفعاً للسؤال عن أصل المسئلة

(قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بأن الهيولى لا مقدار لها فى نفسها انه

على سواء (فقد تكون) الهيولى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب مايعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها (أن يكون الكل كذلك) أي أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معينا ينافي القول بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) أي من تحقق المصحح (تحقق الأثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزأ يستحيل أن يكون مقداره مساويا لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

(حسن چلپی)

لا مقدار لها شخصيا في نفسها فلا ينافي ان يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بأن صورته النوعية مانعة

[قوله فيتجه عليهم الخ] ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح في هذه القابلية التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على اينيته ولميته (واعلم أنهما) أى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أن تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) أى الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الي التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ماقيل ليس فى جميع الاقطار اذ لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه)

(قوله قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا لا استحالة في ذلك أو أفاد اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمى لا ينفع

(قوله على ماقيل الخ) اشارة الى أن الزيادة فى الطول متحققة الا انها غير محسوسة

(قوله لا يزداد به الطول) أى زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد فى جانب الرأس والقدم قابلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة فى جميع أقطار الاجزاء الاصلية والسمن لايزيد في أقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السمن لايزيد في قطرين بل أقطار الاجزاء الاصلية

ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما أشرنا اليه آنفاً

(قوله اذ لايزداد به الطول] رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد فى الطول أيضاً وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التى هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر فى السمن ازدياد الاجزاء فى الطول أيضاً أم لا اذ ليس الازدياد به فى اقطار الاجزاء الاصلية أعني العظام فتأمل

أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا أحدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان أجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة فى الكم وقد أجيب [illegible] الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاج[illegible]) للتخلخل في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة [illegible] ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحداً في نفس الامر [illegible]واب ماقاله المجيب

خ[illegible]ختصام

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر .

(قوله اذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة فى الجسم المعين والحرارة [illegible]

[قوله فى اينه أو وضعه أو كيفه) فان الحركة الاينية تستلزم تبدل القوام لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية فى القوام واللون تحركت في الكيف أيضاً فكلمة أو لمنع الخ[illegible]

(قوله فالصواب ما قاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية فى المقدار تدريجاً والمتحرك فى باقى الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر فى التشخص والا لزم انعدام الشخص آنا فآنا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة فى الكم على ماوهم بخلاف ما اذا لم يصر المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع ربوط المفاصل

[قوله فالصواب ما قاله المجيب] فيه نظر لان المجموع الثانى المتقدر بعينه متقدر بمقدارين فى زمانين أولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئاً واحداً مع انهما متقدران بالمقدارين فى الحالتين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدراً بالمقدار الثانى غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلا

والا

فالقول ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها أيضاً ﴿ الثانية ﴾ من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمي الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى أخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من كيفية الى أخري وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من أنكر ذلك) أى انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالحار عنده لا يصير بارداً ولا البارد حاراً (وزعم أن ذلك) الذى يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلابا في الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) أى هذان القسمان من الاجزاء أعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائما الا ان مايبرز منها) أي من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لايحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه مايكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتي يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جداً (بل وفى الجمد) أيضاً (وأنه ضروري البطلان ومع ذلك) تنبيهك على بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في

(عبد الحكيم)

(قوله فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة فى شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك ولعل القوم انما تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلى في الكمية لاتعداد افرادها

[قوله بل كمون واستتار] أشار بالعطف الى أن معنى الكمون انحصار الاجزاء في باطن الجسم لامداخلة فان تداخل الجوهرين باطل

(قوله ان الاجسام) أى العنصرية

[قوله من جميع الطبائع المختلفة] أى الطبائع الاربعة

الماء البارد (فمن أدخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) أى بحر باطنه (أو يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وأيضاً فان شرراً اذا صادف جبلا من كبريت صير كله ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنافيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه ناراً ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال أيضاًباطلة كمالايشتبه على ذى فطنة وحينئذ

(قوله وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان مانرى خارجا بعد ان لم يكن اما لمحافظة أجزاء نارية أو لمخالطتها فتلك النارية اما أن يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن أو كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب الي كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبائع الاربعة وليس المراد أن ههنا ماسيجيء وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

(قوله الى أن الحار مثلا اذا صار باردا الخ)وكذلك انما يصير باردا بدخول أجزاء باردة فيه من خارج

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) أما الاول فلانه يلزم من ذلك أن لايصير الجسم الذى صار بارداً بعد ذلك حارا لان الاجزاء النارية قد فارقته سابقاً وأما الثانى فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلان أجزاء الكل أطلق عليه تسامحاً والاولى مافى عبارة الشفاء اختصاص أجزاء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سيأتى صريحة فى اثبات الحيز للحيز لقلنا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء

[قوله أو يقل برده] فى بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف أى عنده وفى بعضها يقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ماذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح مايقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة فى الباردة التى غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه أبرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بلزوم اطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لايصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لايخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لاجزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج مالا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وأينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها

(حسن چلبي)

(قوله اما حاوية واما محوية) على سبيل منع الخلو

(قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات في نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بأن أجزاءه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز أولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله

(قوله فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني) لانزاع في ان القطبين لايتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشهرة أمرها

(قوله وأما الكواكب) وكذا أفلاك التداوير

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) أى التحرك فى الاين (النقلة التي يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي أن يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الي منتهاها أين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على أين واحد وان كان له أيون متعددة فاما أن يستقر على واحد من تلك الايون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لايستقر فلا يكون في كل أين الا آن واحد ولا شك أن تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بأن يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهي لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الايون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض فى ذلك الاين المستمر أينان متصلان بل كل أينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخري فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف

(حسن چلبي)

(قوله وان كان له أيون متعددة فاما ان يستقر الخ) وأيضاً تلك الايون اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تناهي أجزاء المسافة مع انه باطل عندهم

[قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة] فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان واحدة نوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان أراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من أول الحركة الي آخرها مما يأباه الضرورة الحسية ألا يري انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الي النيلية الي البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وأيضاً كيف

كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أخر كما أن كل آنين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقي المقولات لا تقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفعي لاتدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) أي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) أعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (أو الارض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) أي برقة القوام (أو هو) أى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء أو الهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض أنه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن چلبي)

يدعى هذا في الحركة في المبادى التى هي من باب الحركة فى الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها فى الماهية فالقول بان العلم بالجلس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما فى سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلا اللهم الا أن يقال الانتقالات الواقعة فى المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة فى الكيفيات النفسانية فى باب التشبيه الا أن الظاهر من كلامهم خلافه والحق مانقل عن الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لاشك فى تجنب العقل عن قبول هذا الكلام

[قوله ففى كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة] أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لايمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لايجعله مختلفاً نوعا واعلم انه لايلزم من هذا التبدل الآنى أن يكون كونا وفسادا لانهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر

المنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلا بل في الكيفيات (وابطاله) أي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل مايصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا * الوجه (الثانى (اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (أيضاً انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوي أن الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا أيضاً الخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً متقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا لايتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] نقل عنه انه لو كان كلة أيضاً مقدمة على قوله وهذ لكان معناها ظاهراً أى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد نما يتصور اذا كانت حادثة

(قوله لكونه متصورا بصورة أخري حالها على قياس هذه الصورة) أي لكون الجزء من الجسم متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة

حالها على قياس هـذه الصورة وهكذا الى مالا نهاية له (وجواب الاول أن الاصل) ان أخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عنـدنا فلا يلزم صدق العكس (وان أخذ حقيقيا صـدق وكان العكس كذلك) أي حقيقيا أيضاً (ولا يلزم) من صـدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) أي الموجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أي فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسما موجوداً يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجيـة التى تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحـدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أمراً مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعدداً على وجه يقتضى ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفي الـكون والفساد

(قوله ان أخذ خارجياً) أى يكون الحـكم على الافراد المحققة فى الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الـكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أى بكون الحـكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة فى الخارج أولا

(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيـه أن المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحـكم فى القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقية كلية على ما بين فى محله

(قوله لجواز أن تصدق الموجبة الخ) أي بعض الافراد المقـدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الـكلية الخارجية أعني لا شيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الـكون والفساد ثم ان عبارة الشفاء هكذا ان الاجسام التى فى طباعها أن يقبل الـكون والفساد في طباعها ان تحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهي ولا يخفى على من له لطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمرى انه يطلب التفسير بتغيير عبارته ومفاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حـيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية أجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ماسبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً لان الكاذب جاز أن يستلزم الصادق

هو التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخري لا يجوز أن يكون تدريجيا فلايكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لاتقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة أقوى منها (ولا التنقص) بأن يتحرك محلها الى صورة أضعف منهـا على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة أخري يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لان فى الوسط)أى فى وسط الاشتداد أو التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقي نوعه) أى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) أى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله هو التجربة الخ) أى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لابد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لاينبغى أن تكون جوهرا واحدا باقياً عن صورة نوعية تستحيل فى الكيفيات

(قوله ان بقى شخصه) سواء كان مختلفاً بالنوع لا مستقبل اليه أو موافقاً له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد أيضاً

[قوله لم يكن التغير في الصورة] لان تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله ان بقى نوعه) الضمير راجع الي الصورة بتأويل الجوهر أى بقى النوع الذى حصل بتلك الصورة

(قوله لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجى انما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الي نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انمـا هو في الصورة الجسمية بناء علي انها طبيعة نوعيـة وذلك الانتقال دفعي لانه لايكون الا بالفصل والوصل وهما آنيان

[قوله وان لم يبق نوعه]أي ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

(قوله ينقلب بعضها الى بعض) بان ينتفي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى

(قوله بحسب ذاتها بل في لوازمهـا) المفروض في كلام المصـنف بقاء النوع لابقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لاالذات الشخصية وباللوازم مايعم المشخصات كما لايخفى

[قوله لكان أشمل] لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتج فى ترتب الجزاء الى تقييد كما احتيج في كلام المصنف

[قوله وان لم يبق نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخري أشد منها فعدم الصورة لاينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشـد يمنع انه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله فى الشـق الاول لم يكن فيها اشـتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذلابد أن يحصل الخ

كان ذلك عدم الصورة لاشتدادها ولانتقصها ولا الحركة فيها اذ لابد ان يحصل عقيبها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها مايوجد في أكثر من آن واحدفقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلافصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

فحينئذ يلزم عدم الصورة فى الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله فى الصورة من وضع المظهر موضع المضمر

(قوله اذلابد الخ) بتحقق الانتقال فى الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان خال الخ) فيه ان بقى احتمال اسم بالابطال لوجوده فى الحركة الواقعة في المقولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تتال وابطاله بانه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها فى ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال

(قوله ونقض الخ) وتقرير النقض ظاهر لايحتاج الي البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لالاجل ان الحركة غير موجودة فى الزمان الخالى عن الصور فان الانتقال التدريجى فى الصور موجودة ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخلل للزمان الخالى

(قوله بأن بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة في الكيف مثلا حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها

[قوله وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع] حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفى هذا الجواب نظر لانه رجوع فى المآل الى الدليل الثانى أعنى قوله وأيضاً فمبدأ الحركة والنقض ليس الا على الدليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فى الدليل الثاني مبنى على انتفاء الصورة المعينة وفى الاول على انتفاء الصور كلها على ان فى الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم أو المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما مر من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

متوهمة لحاها فى الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود فى أثناء الحركة صوراً متعددة فى الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لموجود فى الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين أمراً محصلا ليس بالفرض ولا كذلك فى الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولا محيص الخ وبندفع ما قيل انا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الاين والكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بمحال التنقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثانى وهم

[قوله وعن سائر الاعراض] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين أيضاً مما يستحيل بالضرورة أما الاول والثانى فظاهر وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين ثم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا

سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لابد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها (وأيضا فمبدأ الحركة) أي ماتقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لامحالة فى زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لاوجود لها) فان المادة لاتتحصل ذاتا معينة موجودة الابالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لابصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بأنها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لاتتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (وأما المضاف فطبيعة

(قوله انما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة

(قوله وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب ان الهيولى ليس بمحصلة الا بالصور المعينة أما لو قرر بان الهيولى مع احدى الصور نوع محصلة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شئ من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة أومخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال الهيولي مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجياً

(قوله لما كانت كذلك) أى لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصلة فى نفسها فانهم قالوا انها متحصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا الى أن العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهيولى بالنسبة اليها خشبة ملون بألوان متعددة فان تجزيتها بتلك الالوان لايصير وحدتها الشخصية

[قوله ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده الخ] فيه بحث لان الافراد المتبدلة هي الافراد الفرضية لاالحقيقية والا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك فكما أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل

(قوله وللبحث فيه مجال) اذ يجوز أن يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والا فلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لانها لو تغيرت بلا تغير فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدي المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالا تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته فى معروضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفهومية) أى لا يعقل الا عارضة لمقولة أخري فالعروض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان أقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فارتفع النقض والمنع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان أقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فاما كون الآخر ضدا لا براد كالحار والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون فى الحكم أيضاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته وأما مقولة المضاف فبينه ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف فى بعض المواضع فيكون التغيير فى الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات أخرى ولا تحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض للاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو نفي فيها بالذات يعدم كونها عارضة الموضوع بتوسط مقولة أخري واذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها يتبع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم أكثري لان عروضها بتوسط المقولات أكثر

للصورة فى التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولي للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا تحصل موجودة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطباقهم على قدم الهيولي شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تتحرك فى الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم فى الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان أعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتي صار أعظم مقداراً منه أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور أيضاً من اضافة الى أخرى تدريجاً وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافى ذلك (وامامتي فقال) ابن سينا (فى النجاة ان وجوده لجسم يتبع الحركة)أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة)اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهي فى متى

[قوله ان وجوده للجسم] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم فى متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معاً وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى

[قوله كل حركة فهي في متى الخ] يعنى ان لها متي لان كل حركة حاصلة فى زمان فلو كان فى متي حركة لكان المتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أى يكون حصول هذه الحركة فى زمان واقعاً فى حصول شيء ما فى زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثانى تابع للحركة الواقعة في متي يزيد بزيادتها وينتقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذى هو متاه وعلى هذا لا اتجاه الاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومنقوض بالاين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها فى الاحكام وأنت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية

فلو كان في متي حركة لكان لمتي متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الي سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج فى الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا أيضاً ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدها الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا أيضاً لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متي كحال الاضافة فى أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير فى ذلك الشيء أولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله (وهو) أي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

(عبد الحكيم)

(قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل فى متى بطريقين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثر فيه فضلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل فى الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً وعلى هذا اندفع الايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنياً فالانتقال من متى آنى وان كان تدريجياً فتدريجى فملخص كلام الشيخ فى النجاة انه لا يقع الحركة فى متى بالذات وفى الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير متحير في وقوع الحركة فى متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين

(قوله فلا يستقل بالمفهومية) أى لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلا بالحركة

(قوله وقد عرفت مافيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه

(وكذا الملك) فانه أيضاً مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (وأما) مقولتا (أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وأبطل) قول هذا المثبت (بأن المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا

(عبد الحكيم)

(قوله وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقاً وفي الشفاء اما قوله الجدة فاني الى هذه الغاية لم أحققها والذى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الي مايشمل ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو بضم الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولا حركة وأورد عليه ان تبدل السطح الحاوى حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى أحدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هوالمشهور بل الحركة الواقعة فى نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية

(قوله فأثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيراً يسيرا الى ان يصير يفعل وينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السوادفان غاية السوادكون الشيء قد يتغير من ان لا يكون ينفعل بالخبز وينفعله الى ان ينفعل بالخبز أو يفعله ويكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً الى أن يسرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست فى الفعل والانفعال بل فى اكتساب الهيئة التى بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثانى ما سيأتى من انه لا بد فى ذلك الانتقال تخلل سكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في ان يفعل ان ينفعل

(قوله ومن المحال ان يكون الشيء الواحد الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الي شيء وبين التوجه الى ضده فالصواب ما فى الشفاء انه لو كان التسخن باقيا حين الانتقال الي التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى أضعف منها وهكذا الى أن يصل بالتدريج الي مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى أثنائها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما فى القوة ارادة كانت أو طبيعة أو فى الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً اما في الارادة أو في الطبيعة أو فى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فتقع الحركة فيه أولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وأنت خبير بان التبدل فى التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعاً ﴿ المقصد الرابع ﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية

(قوله ولقائل ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم فى صورة الانتقال من التسخن الى التبرد امافى صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذ الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالتوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما

(قوله لانهما أيضاً الخ) الصواب لانهما لا يستقلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة فى الانتقال الدفعي والتدريجي

(قوله العلة للحركة الطبيعية الخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة فى الاجسام أى حركة كانت لما سيجيء من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة يقتضى وجودها اقتضاء تاما فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فمندفع لان الكلام فى الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لاتكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لاتكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

(قوله ليست هي الجسمية) أى ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشى حكمة العين وفيه بحث لان العلية بأي معنى نفى عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خبير بان الطبيعة مع

والا

والا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو سا كن دائما (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) أى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وأيضاً فلانها

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعاً مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله فى حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذى أورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالي فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع

(قوله وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبنى عليه كما عرفت

[قوله وسيأتى الكلام عليه] أي على اشتراك الجسمية

تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا أن المتحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها فى الجسمية اشتراكها فى الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء فى الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا أن يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وأنت خبير بان هذا المشهور منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فتنقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لابطالها من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهى المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد أشرنا الى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام هنا فى الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي علتها الجسمية (اما لمطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هى علتها (فيلزم التخلف) أى تخلف المعلول عن علته (واما لا لمطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معاً (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذى تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان

(قوله فتنقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فاندفع ماتوهم من انه يجوز أن لايصل اليه وعلى تقدير وصوله انما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولابد لابطالها من دليل على ان تجدد المطلوب انما يكون من علة له مشعور

(قوله لانها ثابتة) اما فى نفسها أو باعتبار الاول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الي حد المسافة

(قوله هى الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآ ثار المختصة لكل جسم لابد لها من علة مختصة

(قوله لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الي حدود المسافة وان أراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لايدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لابد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الي شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً فتأمل

(قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام فى الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيباً عنه ولقائل أن يقول هذا الكلام لايضر المستدل لان غرضه أن يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذى ذكرتم لايكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وأنت خبير بانه لايلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها أولى لخصوصها وعموم الجسمية ولذا أسند اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم

تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) أما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق وأما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقيـة كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحـالة الملائمـة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصـلته الطبيعة اليهـا انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزئي علتها أعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا فى الحركة الارادية) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تكون هى مع الحالة التي لا تلائمهـا مقتضـية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية(الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليـه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفـاعل على ذلك الفعـل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائيـة هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هـذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذى مر ذكره في الحركة

(قوله اذلابد من الشعور الخ) وأنتم أيها الحكماء لاتثبتون الشعور للطبيعة على ماتقرر عنـدكم من قسمة الحركة

صرحوا فى كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لاغير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل أن تكون علة مستلزمة لها فليفهم

(قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا لمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيف منهم من أثبت هـذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها فى الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادرا كا كذا فى المحاكمات

الطبيعية (أن العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) أي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى أجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتي يلزم الدور فانا نخيل صورا لاوجود لها في الخارج على ماتقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تجيء من خارج وقد تجيء من داخل كما في المقامات

(قوله فالمتحرك الخ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا أن نحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لاننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لايكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صار تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات

(قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورها عن المختار

(قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الي المنتهي أمر واحد بسيط لاانقسام فيها أصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حداً معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات فى النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التى أحدثها القاسر فى المتحرك ﴿ المقصد الخامس ﴾ الحركة تقتضى أموراً ستة * الاول مابه) الحركة (أى سببها الفاعلى) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بدلها من علة فاعلية (الثانى ماله) الحركة (أى محلها) فانها عرض فلا بدلها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (أى المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (أى المبدأ الخامس ماإليه) الحركة (أي المنتهى وذلك) أى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (فى الحركة المستقيمة واما فى) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المقدار أي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخري تدريجا ﴿ المقصد السادس ﴾ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامورستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) أي بوحدة هذه الامورالستة لا بغيرها (ضرورة ووحدتها) أى وحدة الحركة (كما قدمر) فى مباحث الوحدة (اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * أحدها فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد) أيضاً فى وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة أعني المقولة (اذ الشيء) الواحد (قد يستحيل وينمو معا) فى زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده

[قوله اذ ليس هناك الخ] لكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم

المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب أجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لالاحتياج الحركة اليها

(من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة ومافي حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعا (ويتبع ذلك) أي وحدة مافيه الحركة (وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهي لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغنى عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و)تارة (منه)أى من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و) تارة(منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد)فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن نفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهي معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغنى عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من نوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهي أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفي ولزم وحدة مافيه كما أشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو أنه لابد في تشخص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعددالحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بحرك ماقد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة)شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) في تلك الحركة (بوجب الاثنينية) فيها (غيرمايتوهم من استناد بعضها الي

[قوله واحدة شخصية الخ] فى الشفاء ان الشرط في وحدة الحركة هو أن لايكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لاينقسمان بالفعل ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كانت منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما فى الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الي محرك آخر لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة في الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعا مركبا من بعضين منسوب أحدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهي معين فى زمان معين لا تختلف حركة هذه بان راميه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له فى تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهي ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين أى معين كان معتبراً فى وحدتها فتدبر

(قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخروهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعددفى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلوب أن يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهي معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان راميه زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له في تشخص الأثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل

محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الأثر ان أعني الحركتين قلنا نختار ان الأثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أي ثاني الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و)وحدة (ما منه و)وحدة (ما اليه)

(قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أي لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمى محض يعرض للحركة بالقياس الى المحركين

[قوله ان الأثرين متغايران الخ] بنفسها فى الحركة بمعني القطع وباعتبار النسبة الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لا تبطل بدون الفصل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين

(قوله قلنا نختار ان الأثرين متغايرين الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التى حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الأثر باعتبار ان اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وأنت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه فى المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به فى المقصد الثانى من هذا الفصل ولا يحتاج الي الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة أمر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا أن يكون مراده ههنا الحركة بمعني التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشى معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل فى نفس الوجود ولا دخل له فى لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا اشكال أشرنا اليه فى المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة (نوعان من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه أما في الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد وأخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهي بالنوع وأما في الاين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان أولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهي فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في

(قوله كانت الحركة الخ) لا يخفى ان هذا البيان لا يصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتى والتقرير الذى ذكره الشارح انه لادلالة في المتن عليه [قوله الى اختلافهما كان أولى] بيان ان الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الامور الثلثة أولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان لان تقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه الموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

(قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لا يصلح مثالا لما ذكره أولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والاوضح أن يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة لمحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر (ولما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة (فالنوع أولى) بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى العلو قسراً و) حركة (النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا القدر كاف) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للأخرى ولو بالفرض كما سيجيء في بحث التضاد

[قوله كذا في المباحث المشرقية] لعل الحوالة للاشارة الى انه غير مرضي عنده لما سيجيء من ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة بخلف حركة أخرى في المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدئية والمنتهية فكيف يكون موجباً للتضاد وسيجيء تحقيقه

(قوله بل هاتان الخ) أشار الى أن الحيثية تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية الخ) فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهي والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاها جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة وسيشير الشارح في أثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح المنهية كالمصطفية وأما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوى

(قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافهما (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (ان قدر تنوعه واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وثالثها) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر فى) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا

(قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى ما فيه وما منه وما اليه أمر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجيا كان ما فيه وما اليه وما فيه مقوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك فانها تحتاج اليهما فى الوجود فى الشفاء فى الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التى تقوم ماهيتها وبه ما هي فيه وأيضاً ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع

(قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها) أى يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة أو ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها فانها حركة الفلك الاعظم

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلة فى احدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضاً لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتى وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية الخ) لاخفاء أن القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسها مما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما

الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ننتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ﴿ المقصد السابع ﴾ الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (انلا تضاد الابين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً الى ماهياتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة في الجنس الاخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

(قوله متحدة في الجنس العالي) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لاما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الاين أجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الاين

بان يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك فيكون المطلق عرضياً للاقسام لاذاتياً والاول باطل بمثل ماس في الوجود والثاني ذهب اليه أكثرون متمسكا بأن الحركة كال أي وجود شئ لشئ من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لايقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عالياً لانا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل مثلا هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتأمل

(قوله وان امتنع اجتماعهما حينا فلا لماهياتها) كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أوالوضع ولم يتحرك في النمو لايكون لاجل التضاد

التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولامعني للتضاد الاذلك (وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لايتجاوزه (وفي النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى مافصلناه أشار اجمالا بقوله (اذلها) أي للحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لاتضاد فيها ﴿المقصد الثامن﴾ تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافيه)

(قوله من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة

[قوله تضاد الحركات الخ] أي تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد مافيه فقط لانه يوجد في الصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في المتحرك والمحرك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل مافيه وما اليه وأما كونه في بعض المواد لاجل مامنه وما اليه وفي بعضها لتضاد أمور أخر فمجرد احتمال عقلي لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما أورده صاحب التجريد من انه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل متعددة فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد ما فيه أو المحرك أو المتحرك انما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد مامنه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أولا

(قوله من أن الحركة المستديرة لاتضاد فيها) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هي التي بسببها لم يجر في الوضعية تضاد كما سيظهر

(قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد مافيه] اعترض عليه بانه يجوز أن يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون مايدعى عدم عليته لايدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقاً لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة أخرى وبهذا ظهر مافي تعليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعنى وحدة مافيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على مافي المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لايكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في النزول هى المسافة فى الصعود كذا فى الشفاء

(قوله تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا تكون حركة الحجر الخ) فيه ان كانتا الحركتين متوجهتان الي نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفى تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعني جميع تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلى لايستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب مامنه وما اليه قلت لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر فى الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة التامة

قسراً الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع أنهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) أي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول) أي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) أى الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول في المنتهي يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموجودة تضاد) أي حال وجود بل بعد انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الي المنتهى موجودة في أزمنتها متصفة بالتضاد في تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد في أثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يعلل عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لا تعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها

(قوله مع انهم صرحوا بخلافه) أى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقاً والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذلا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الحجر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لاموضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو

(قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمانا ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني (بحسب مامنه و)ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ احدى الحركتين ضداً لمبدأ الاخرى ومنتهاها ضداً لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لابد من اعتباره (فانهما) أي مامنه وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدآهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (أودونه) أي دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة من أحدهما الى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضاً (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) أي نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين

(قوله أعني بحسب ما منه الخ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انهما أطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولا كونها ما منه كيف نفق اما بل من حيث انهما متضادان مثلا بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع حالا أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين فقول الشارح من حيث انهما متضادان بيان لحاصل المعنى

(قوله من جسم بسيط) أي يحددهما جسم بسيط لا أنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته

(قوله وباعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما تعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض وأما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

صارا متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخري من هذا المنتهى الي ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهي تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سبباً الخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشيئين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض أمراً داخلا في جوهر هذين الشيئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الاسخان والتبريد الصادر ان منهما يتضادان بالذات وكذلك الحال في الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد لحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احداهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار

(قوله بين مفهومي المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادتان لم يكن المبدأ والمنتهي ضدين لاجل المبدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهي حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأها هو بعينه منها في استمرارها حتي يصح التعاند بين المبدأ والمنتهي من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهي ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض

[قوله ولا بحسب عارض لازم] يشعر بان التضاد في القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سبباً لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى في تضاد الحركة ولو كان مفارقاً اللهم الا أن يبني كلامه على ان هذا العارض ماوجد الا لازما بالاستقراء

تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر فى الصاعدة والهابطة قال لاشك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على

لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منتهاها مغايرة ذاتية بل يعرض لذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولو لا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لارجوع فيها انتهى ويعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين فى مسافة واحدة فان حصول المبدأ والمنتهي فيهما بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ فيها ذاتية لا يحتمل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ

(قوله متأخر عن الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهي له

(قوله فلا يكون تضاد هذين العارضين الي آخره) لان المتأخر لايكون علة للمتقدم ولكن الكلام فى تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى مافى الشرح الجديد للتجريد من ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف القرب الخ] هذا مخالف لما فى الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التى تقابل أطرافها وانما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقى في ذواتها مثل السواد والبياض والثانى ان لا يتقابل أطرافها فى ذواتها وما هياتها بل لامر خارج وهذا يتصور من جهتين احداهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى أمور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق النسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الي الحركة فبأن يكون أحد الطرفين فى غاية القرب والطرف الثانى في غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا وآخر لزمه ان كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة الى الحركة فمثل ان يكون أحد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح فى ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه

[قوله قال لاشك الخ] قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهي انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه فى تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول فى الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل علية المتأخر للمتقدم فتأمل

وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهي (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهي كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان أي جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهي لها سواء كان مماثلا للوضع الاول أو مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهي بالفعل كالمستقيمة ثم اذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهي بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل ثم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحداً بالذات مختلفا

(عبد الحكيم)

ومااليه فيهما مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار انه في غاية القرب أو فى غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجباً للتضاد

[قوله وههنا بحث الخ] مقصودا لقائل انه اذا فرض ابتداد المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهي بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهاها النقطة حتى يرد ماذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه * المبدأ والمنتهي) أى هذان المفهومان العارضان لاذاتاهما (اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد)لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهي وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) أي بين ماله المبدأ والمنتهي (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهي (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لامنتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة (ومنتهي) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمنتهي (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الاانها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على مامر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجيء انه لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً وقد مر منقولا في الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ

(قوله قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها فى جسم واحد كذا فى الشفاء

[قوله قلت هما الخ] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريباً للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان فى جسم ولا يجتمعان فى الموضوع القريب

[قوله كانا متضايفين له] ظاهر العبارة أن يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقاً بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

والمنتهي (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسي غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وأيضا كل قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية أولى فليس شئ من تلك القسي ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ماهو

(قوله لا تضاد الحركة المستديرة) أى اللغوية أعنى المنحنية وأما المستديرة الاصطلاحية أعنى الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهي متحدا فلا يوصف بالتضاد أصلا

(قوله بسبب الخ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهي الآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ماإذا كان مبدئهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددتين بدون الخلاف

(قوله وذلك باطل الخ) أى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لا تضاد بينهما

[قوله وأيضاً كل قوس] قيل القوس الذى يفرض على محدب الفلك الاعلى لا يمكن فرض ماهو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضدا للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر فى مبحث الحركة لابد أن يكون احدي الجهتين فى غاية البعد من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى أعظم مما عليه

[قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ] فلا يلزم أن يكون لشيء واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ماهو أكثر تحدبا أولى بالضدية

[قوله للاستدارة المجردة] أي المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل فى المبدأ والمنتهى

[قوله وأيضا كل قوس يفرض الخ] فيه بحث لان القوس الذى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي على محدب الفلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة أولى من غيرها

[قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ] هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة

مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرلنني التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أي لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهي تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالي و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا

المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها وكل ما هو يفرض ضدا كان ماهو أكثر تحدبا أولى به فلا يكون شئ منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لابد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة موجودا على موضوع المستقيمة

[قوله لان طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أخص من المدعى لانه لايجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لاتضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء

[قوله وأما الحركة الى التوالي الخ] دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لامتساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية

لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى مافيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني ان ماذكروه انما يدل على ان الحركة الي التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالها في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متحدتين في المبدأ والمنتهي فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولاشك أنه اذا اعتبر حالها في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالى ثم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لها معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لامتناع الاجتماع وان أريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين والمستديرات ﴿ المقصد

[قوله ولايخفى الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما بفعل الآخر وتحد غايتهما وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدء كل منهما ومنتهاه مخالفاً للاخرى وذلك مغايرة اعتبارية لايوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد عرفت أن تغاير المبدأ والمنتهي بالفرض لايصحح التضاد بينهما ولابد في تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة

[قوله وذكر في الملخص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات بسبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولا فالنزاع معنوى

[قوله أمورا موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهيين] أى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية

[قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لاذما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم الا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ماهو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم

التاسع * الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقهما) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى الساعة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه (اذا تحرك) الجسم (تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضي والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

(قوله انما يتصور فى الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر فانها لا تقتضى الا وجود المقولة التي تقع فيها الحركة وأما المبدأ الذى ينطبق بهذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل (قوله انما يتصور في الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الاقسام الاربعة

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق أمكنتها أصلا أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ﴿المقصد العاشر﴾ ما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (أولا) بل تكون الحركة حاصلة في شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لاتوجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قديكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لايكون كالصور والاعراض الحالة

(قوله اما متصلة)أي في الاجسام البسيطة أو متماسة أى فى الاجسام المركبة

(قوله فهى اما ان لاتفارق أمكنتها أصلا) أي على تقدير كونها مماسة

[قوله فلاتكون متحركة] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها

[قوله اذلاتوجه في الراكب] ان أريد بالتوجه ميل الكل الي جهة وقصدها فهو متحقق فى الراكب وان أريد به مبدأ التغير فليس بمتحقق فيه والظاهر هو الثانى لان انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير فى المتمكن ليست بحركة

(قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

(قوله وقد لايكون كالصور) أى كالصور النوعيـة كما دل عليه كلامه فى حاشية التجريد حيث قال لاشـك أن المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع أعنى الصورة الجسمية التى هي جوهر ممتد في الجهات الثـلاث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركيـة وأما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصـفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض

في الاجسام المنتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة أقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو) يكون مبدأ الحركة (فيه اما مع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولا) مع الشعور (وهى) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة) أى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو) جعل الحركة الطبيعية هى (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة أقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة أى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المنتقلة] أى من مكان الى مكان أومن وضع الى وضع أومن كيف الي كيف أومن كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله

[قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره] هذا على ماهو المشهور من أن مبدأ الحركة القسرية هو القاسر وأما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة اما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق فى محله

(قوله أو أن يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ماهو المشهور من أن مبدأ الحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدأ الحركة فى غيره الخ) فان قيل فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ماجرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا

(قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ

اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية أولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانيـة أولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض

﴿ المقصد الحادي عشر الحركة ﴾ اذا قيست الى حركة آخر فهى (اما سريعة وهي التى تقطع مسافة مساوية) لمسافةأخرى (فى زمان أقل من زمانها ويلزمها) أي الحركةالسريعة (ان تقطع الا كثر) أي المسافة التيمقدارها أ كثر (فى) الزمان (المساوى) يعنى أنهاذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة أ كثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحدمنهما واماقطعها لمسافة أطول فىزمان قصرفخاصة قاصرة (واما بطيئة وهى التى بالعكس

[قوله اذا قيست الخ] اشارة الى انالحركة في نفسها لاتتصف بالسرعة والبطء

[قوله فخاصة قاصرة الخ] قيل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصـة شاملة ويلزمها قطعها في زمان أقصر مسافة أ كثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة افضل سرعتها قابلة للقسمة والا لزم الجزء وقطعها في زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلاشبهة

(قوله فهى اما سريعـة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبالذات

(قوله فخاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان أقصر لايصـدق عليها هـذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان أقصر مسافة أ كثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيء التى قطعها السريعة بفضـل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها فى زمان أقصر فان قلت اصـل الزيادة لاتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوى أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان المساوى خاصـة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى اللهم الا أن يقال تلك المقدار من المسافة لايقطعها الا بطيئة لايتصور أبطأ منها حتى تكون هي أسرع بالنسـبة اليـه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لايمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعاً اذا قطع فى جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع فى ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعـة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خبيربان كون الزمان القصيرهوالجزء الواحد فقط لايلائم أصول الفلاسفة كما مرت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاء

فتقطع المساوي)من المسافة(في) الزمان (الا كثر أو) تقطع(الاقل) من المسافة(في)الزمان (المساوى) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الا كثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء)أى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والالم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس أشد عدو) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) أى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) أى زيادة حركة المحدد علي حركاته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته (واعلم أن دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) أي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا * منها) أى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى أفقها الشرقى وقع الظل في الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص)

(قوله بنسبة غير قليلة) أى بنسبة لايمكن توصيفه بالقلة لانه فرع احاطة الوهم بتلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته)وقد يجاب بان السكون عندنا عدمى فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعيته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يعدو أشدعدواً فى الزمان المتطاول فى مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) فمن أثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) أى اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينتقص أصلا (جاز) ذلك(في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) أي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها) أى عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة)فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلا الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كلما غير واقع في موقعه لانه لايترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ مالا يعني وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك مايعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبني عليه

(قوله والعادة هي القاضية الخ) بيان لمنشأ توهم الاستحالة بانه ناشئ من جريان العادة بدون حركتين مع الاخري وباقي كلام المتن والشرح اعادة لما سبق لاحاجة اليه في اتمام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الناشئ من جريان العادة

(قوله أى اذا ارتفع) فسر سور الكلية أعنى كلما باداة الاهمال وهي اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أبقى على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور

(قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

(قوله ويمكن المضايقة الخ) أى المضايقة في بطلان التالي لافي الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه

عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو ممدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعنى أنهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الي الفاعل المختار لا الى القاسر أو الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة) بالنسبة (الى أخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) أى السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ قال الحكماء علة البطء اما في) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوي في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما في) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اماوحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (أشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة وأقوى فى اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق)

(حسن چلبي)

(قوله لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذاتى لايكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه فى بحث الوجود

(قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب فى البطء نفس الارادة كما في رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لاتعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ماذكرناه وهو الارادة

والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) بممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الاكبر أكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة مخروق الاصغر أكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير في الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر ﴿المقصد الثالث عشر﴾ ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائي من المعتزلة الى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمي الخ) مثال لممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معاً كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك في المثالين فان مثل الممانعتين يحصل من جمع المثالين

(قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أى الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائي انما هو فيها كما يدل عليه دليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شئ عنه واليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللاخري مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لايقال قوما لم يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) فى هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي فى الهواء فان الاول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة في الماء لاعلى صوب المركز أبطأ بالقياس الى المرمي فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمي فى الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة وأما في المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبطئية المرمي في الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ماذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام الحكماء ففرض الرمي فى الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رميهما بقوة واحدة

(قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير فى أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لايختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن ينفعل كما مر هناك

سكونا) فالحجر اذا صعد قسراً ثم رجع فلابد أن يسكن فيما بينهما (و) محصول ما ذكروه (أن كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة (وأما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهي آنى) اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثانى ويعود المحذور والاظهر أن يقال الحد الذى هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حداً فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أى هو أيضاً موجود فى ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهي أيضاً (آني) كالوصول

[قوله ومحصول ماذكروه الخ] لايخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تناهي الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مما ذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهي الابعاد ليتوسل بتلك الكلية الي أن الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية

[قوله والاظهر أن يقال الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاصلا في مجموع النصفين لافى كل واحد منهما فالترديد لامعني له فلابد من التعرض بعد انقسام الحد الذى اليه الوصول حتى لايكون الوصول فى مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لاحاجة الى الترديد المذكور

[قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة] سياق كلامه يدل على ان أهل السنة أيضاً من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لالان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قيد ههنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

[قوله والاظهر أن يقال الخ] وأما ماذكره أولا فيرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا أن الوصول فى الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى كلامنا فيه

(فكذلك

(فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع الخ] لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه مافيه

[قوله فيلزم تركب المسافة] وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين

[قوله فهو سكون] وعلة السكون لكونه عدمياً يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تتالي الآنين وما قيل ان علته الميل القسري فانه كما أفاد قوة التحريك الى حد معين أفاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذي هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[قوله لزم تتالي الآنات] أجاب عنه الكاتبي بما حاصله ان لزوم تتالي الآنات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة انما المستحيل تتالي الآنات في الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالي آنات في الذهن فلنفرض ان جسما قد قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لاينقسمان أصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركبه منها في الذهن لايقال اذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآنين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلايتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الآنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا أو موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها) وأما اذا تحقق الآن ولم يتتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه

(قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الي الحالة الملائمة لها وهذا السكون لايلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل القسري كما أفاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومدافعة الى جهة ليسفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع تتالي الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيرا ماتقتضي أمورا استبعدها العقل

منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حداً مشتركا بينهما) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (وأما الآن بمعني جزء زمان لا ينقسم) فذلك الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك الى المنتهي انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهي فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حداً مشتركا بين زمان الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه علي المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[قوله وأبطلها الخ] ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة فى المسافة التى تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو شبهها

(قوله يكون بينه وبين الخ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا فى زمان والابعد زمان اذ هي مقتضية لاين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخراً زمانياً

(قوله وأبطلها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه أيضاً انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على أجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الي الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لاسكون فى الفلكيات

ثم انه أقام الحجة علي وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هوجواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين أو بتجويز تتالى الآنين أو بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتاب في الحجر يغلب الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتاب فى الحجر ويضعف

(قوله فوجب أن يكون كل منهما فى آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لايمكن أن يكون آنيا والا لزم وقوع الحركة فى الآن وان أراد بايجابه لها انها تحصل بعده فلا تخاف فلا نسلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للايصال والتنحية فى زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل فى الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد والتحقيق أن العلة الموصولة الى الحد وليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لايوجد الا آنا فاذا تحرك فلابد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لايكفى انتفاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد فى آن أذله أول حدوث وهيولى ذلك الاول موجودة اذليس وجودا متعلقاً بالزمان كالحركة حتى لايكون له أول حدوث والآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذي فيه أول وجود الميل الثاني لان الشئ لايكون في طبيعة مايوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وأن لايكون اقتضاء بالفعل فاذن آن آخر الميل الاول غير أول الميل الثانى فهما سكون هذا خلاصة مافى الشفاء تمهدية من النظرية ولا يخفى انه لاحاجة فى هذا البيان الي اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لاتوجد الا فى آن وان اجتماع الميلين محال وان المعنى المراد أعنى العلة الموجدة لايمكن أن تكون معداً وانه لايمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الاجوبة نخذ ماأعطينا و كن من الشاكرين

(قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وأنت خبير بان هذا الجواب لايجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فتأمل

(قوله فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين) بل هو واقع كما فى الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعياً الى تحت وميلا قسريا الى فوق وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لايتمشى في حركة الكم والكيف فان الحركة التى فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهري في شرحه

بمصادمة الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولا شك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضاً في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضروري البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب

(قوله وعند التعادل يجب السكون] وهو كون ثان في مكان أول لان اعتماد المجتلب حال غلبته أحدث له كونا في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل في ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فان قيل لو سلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ

(قوله فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن أن يقال ان الخردلة بعد الملاقاة ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتابعة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تمدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلخله فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضي لحركة أجزائه

(قوله والجواب عنه ان الجبائى الخ) وقد يجاب عنه أيضاً بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكناً على ماهو المدعي

(قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذى يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل

بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليها بريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذى هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين (اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتاب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائى على أصله) فيقول (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتمادا للازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفي في سائر النسب بما

(قوله بل ترجع بريحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة فى المرصد الرابع أو جعله منعقداً لمباحث الاين والامر بين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس الي نسبة أخري والمراد بالغير الغير المخصوص كامر في تعريفهما

فى هذا الزمان قطعاً فان قلت لاجزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا ان نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع بريحه) فان قلت قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل فى حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعاأن الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاةقلنالوسلم فوقوف الجبل مستبعدلامستحيل

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الاول فى مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة

مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة (الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) أي ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمي مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) أيضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما (تنبيه* قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير فان للوازم البينة كذلك) أى هي بحيث يلزم تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا الثاني والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما

[قوله أي هي بحيث الخ] فعبارة المتن اما على حذف المضاف أى ملزوما للوازم البينة مثل الغير في لزوم تعلقها لتعلق الملزومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان أراد انه بعض حقيقته فعقل الغير علي ان من تبعيضية يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد انه ناشيء من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ماذكر والا فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ماذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب المعروضة الخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين المشهوري الآخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لامايصدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي

(قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح المقاصد ماوقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعني انه شيء له الاضافة على ماهو قانون اللغة

(قوله أى هي بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق أن يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فأشار الشارح الي التوجيه بما ذكره لابهري من أن لفظة ذلك اشارة الي تعقل الغير لا الي المجموع ولك أن تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملزومات اللوازم

الا بتعقل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل أمر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري أعني المركب) واما القسم الاول منه أعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ﴿ المقصد الثاني ﴾ للمضاف خواص) أى خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية يلازم التقدم وان حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب ان المراد من تمة تعقل الغير معه لكون ذلك بازائه وان الباقي قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما في المباحث المشرقية موافقا للشفاء ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يحوج تعلقها الى تعقل شئ خارج عنها وكيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو الملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه

[قوله أي هو في حد نفسه الخ] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهوري فانه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه

[قوله واذا قيد ذلك الغير الخ] وانما لم يقيد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا بالقياس الى الغير

[قوله على الوجه الذي تحققته] وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه

[قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف

(قوله فليس لنا غرض يتعلق به] لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضاً فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما أيضاً اعتباريا فلا وجود للمضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا أخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه * الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) أي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني أنه اذا أخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث أنه مضايف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه أيضاً (فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب) والحاصل أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب أحد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له

(قوله من حيث كان الخ) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لابراز الضمير

[قوله اشارة الى ذلك] لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً الي صاحبه وذلك المضاف المشهوري ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فانه لا ماهية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

(قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهوري بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك في التعقل ههنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان مما له وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ماذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل

(قوله وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى أن في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة حيثية الاضافة والالغا هذا القيد وهذا انما يظهر في المضاف المشهوري فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة وأما المضاف الحقيقي فلا شئ فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضايفين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفرداً أو مركبا ونسبت أحدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿المقصد الثالث﴾ الاضافة لا تستقل بوجودها) أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقا للأشياء فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) أي تحصلها تبعا

(قوله أي ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد مايتوهم من ظاهره انه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لادخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعني اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة في الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً بشيء الى شيء

(قوله ليتصور تعينها) أي تحصلها نوعا أو صنفا أو شخصا

(قوله لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لتمرة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل اللحوق بتحصيل الملحوق

(قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه) مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا أو انسانا أو ماشئت من الاوصاف وأثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقديفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

للحوق (تارة بأن يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هـذا الوجه (هو المقولة) بـل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد) عارض ذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) أي غير محصلة (في) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف) المطلق (وهـذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر ان أي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هـذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعني ان الرأسية اضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس الي ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس ثم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ ﴿المقصد الرابع﴾ يلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفه شيء واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود

(عبد الحكيم)

[قوله على حسب تعين الخ] ان نوعا فنوعا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا

[قوله اللحوق الخاص كشيء واحد] يعني يعتبر اللحوق الخاص من حيث الاجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لحوق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للاضافة التي هي أمر مبهم

(كالاقل والاكثر) فان أقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الي أشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثانى أنه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (فى كل واحدة من المضافين كالعشق فانه لاذراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة فى أحدهما) فقط (كالعالمية فانها الصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها (والا فالمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (أصلا) أى في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار)اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى أقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فامامن الكم وهو ظاهر واما من القوة

(عبد الحكيم)

[قوله في المعادلة] وهي ان يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر فى التاج المعادلة بآخر برابر بودن ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظراً للآخر وعديلا له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطاق الزيادة والنقصان

[قوله ومصدرها] بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التى وفي بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى الصدور والمعني والتى سبب صدورها من القوة الى مبدأ التغير أوالتغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيرى ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتى بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالاشد تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر

[قوله والتى بالمحاكات] فى التاج المحاكات خبرى را حكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ

[قوله فاما من الكم] بكسر اما

[قوله وهو ظاهر] كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم

[قوله واما من القوة] بدل اما من الكم فالفاء في قوله فكالغالب عاطفة أو زائدة لاجزائه وفي بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما فى الموضعين شرطية والفاء جزائية

كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالمبدئية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم أو غير مشتق كالجناح

(قوله كالغالب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمانعية اضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها

(قوله فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب القاء النطفة في الرحم وقبوله اياها

[قوله والقاطع والمنقطع] فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات

(قوله فكالعلم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الي كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده اشارة الى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كال الانتشار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد أي انما قلنا تكاد تنحصر وماخير هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن ايراده بوجه الضبط

(قوله لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء

(قوله كالمبدئية) أي بالقياس الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك الحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة

(قوله كالمبدئية) أي بالنسبة الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

﴿المقصد الخامس﴾ ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضيء على الضوء) الفائض منه (و)تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) أى وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معا (ولا يتم له) أى للاثنين (ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمي بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[قوله كتقدم المضئ] أى تقدم الشئ الموجب لوجود شئ بحيث لا يتخلف عنه أو هو الفاعل التام في ايجاده فقط أو بانضمام أمر آخر فى الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثانى من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة لوجوب وجود الثانى فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تداخل الجسمين) أى بعض الاصبع وحلقة الخاتم

(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان فى الوجود الخارجي والذهنى ففرق بين الحكم للشئ باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات فى الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق لما فى الشفاء والمباحث المشرقية وأما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده انهم حصروا العلة في الاقسام الاربعة

(قوله دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتى لزمان بدرجه فى التقدم العلى والا لم تحصر الاقسام في الخمسة مع أن ماسيذكره من أن التقدم العلى موجد ينفى اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بماله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شئ من عوارضها الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان) وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان أولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (أقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضعي) وهو أن يكفي وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك أى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) أنت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر في الشفاء القرب الى المبدأ محذوف في جميع أقسام التقدم ففي التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم بالزمان لان الحاضر الحال بان يفرض وفي التقدم بالشرف نفس المعنى والذى بالشرف كالمبدأ المحدود فان السابق في باب له ما ليس للثاني وللثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالمتقدم له وجود وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود

(قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسي فلا يكون قسما برأسه .

بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطلنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) أى هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يعرض) أولا وبالذات (الا للزمان فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان)وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي

(قوله يجوز اجتماعهما) أى على المشهور بل يجب أي على ماذهب اليه المصنف وأما المعد فقد عرفت انه ليس مقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعدماً ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه

(قوله لا يجامع فيه المتقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما

[قوله لا يعرض أولا وبالذات الخ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان

[قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث أشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي أى طبيعي عندهم وان اشعر كلام المصنف بانه تقدم زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

(قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر مافيه فليتذكر

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائراً بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطاريء عليه) أي على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر

(عبدالحكيم)

[قوله فيلزم وجود الزمان الخ] لان كل ما هو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان

(قوله حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار

[قوله اذ لو لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المدعي أورد بعبارة أظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور

[قوله لان وجود المتأخر الخ] فيه ان الزمان متصل واحد لاجزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بانه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا والوجه ان يقال ليس التوقف بمعني الاحتياج بل حصول شئ بعد شئ مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى أجزاء المعلول (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضى فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ماهو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظراً الى عارضهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثانى جميع أنواع التقدم مشترك في معني واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر فني) التقدم (الذاتى كونه مقوما) أى جزأ داخلا فى قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجداً وفى الزمانى كونه مضي له زمان أكثر لم يمض للمتأخر

[قوله وتقدم العلل الناقصة] هذا على المشهور

[قوله لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعاً للآخر لا يقتضى اتحادهما وكذا فى الثانى

(قوله ان التقدم الخ) أى من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً آخر وهو لا يكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للمتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر

(قوله كونه مضي له زمان أكثر) لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولي

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ أولا) واذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطئ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله أعلم

﴿ الموقف الرابع في الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) أربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ أي تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء

(قوله فالمعية الزمانية ظاهرة) أما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد واما على رأي الحكماء فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان وللزمانيات فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم والتأخر محل نظر

(قوله من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فان مجرد كون العلتين لمعلولين شخصياً لا يوجب كونهما معا في شئ

(قوله في الجواهر) الجوهر حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على ما في القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي ينتفع بها وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

(قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين أيضاً كذلك

[قوله الموقف الرابع في الجواهر) قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر

(قوله ممكن موجود لا في موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكا في جوهريته بل معني هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان كان محلا لها) أي للصورة (فهيولى وان كان مركبا منها فجسم) اما مطلق أو نوع منه (والا) أي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكروه

[قوله ما هية اذا وجدت] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فتذكر

[قوله والتحريك] أشار بالعطف الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه المميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ

الايجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع أن الجوهرية ليست مما يتصف به الشئ في الذهن كيف والتحقيق عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجودانها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

(قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر اللهم الا أن يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ماقيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية

(قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائيين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجرماني وهو الجسم لاغير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض الحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس

(قوله فصورة) ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار

(قوله أو نوعية) ومحلها الهيولى أيضاً

(قوله وان كان محلا لها فهيولى يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى ويمكن درجه في الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز في الاقسام حينئذ باعتبار الحيثية

(بناء) أي مبنى (على نفي الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا مايتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير لا يكون جوهراً) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا مايتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين أيضاً (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا ايراده) أي ايراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره (قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء

[قوله مبني على نفي الجوهر الفرد] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعي احتياج الحال الي المحل في تقومه ووجوده في نفسه

[قوله مما لا جزم به] ولو ظنا

[قوله يعني الاشكال المذكورة الخ] وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ماسيجيء

(قوله والمراد ان الجوهر الخ) يعني ان الترديد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة أولا لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم أولا وعلى الثاني اما جزؤه أولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار في الاقسام الخمسة لا فيما له ابعاد ثلاثة أولا

(قوله مبنى على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

(قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك أن تقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

(قوله والثاني مما لا جزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر قال والثاني مما لا جزم به

حاصلا بالفعل (فصورة والا فمادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لا يجب أن يكون عقلا بل جاز أن يكون جزأ للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز) أى القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما أن يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا يقبلها) أصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة ﴿ تنبيهان * الاول الجسم عند الجمهور ﴾ من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أى الجسم هو (الذى قام به) التأليف (اتفاقا منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[قوله والا فمادة] أى ان لم يكن حاصلا له بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة

[قوله اتفاقا منا] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة فى الهيولى

(قوله عرض) زاده لما مر في بحث الكم ان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته

[قوله لا يقوم بجزئين] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا بمجموعهما لما مر فى المقصد الخامس من مراصد الكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان انقسام

[قوله والا فمادة] فان الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث أنها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتي لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة

[قوله بل جاز أن يكون جزءا للنفس] نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم فى قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شى مما أورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن

(قوله لانه هو الذى قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي (بل) هو نزاع (في) أمر معنوي هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الاجزاء) التى هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثانى فحكم أن كل واحد منهما جسم

المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف

[قوله لامتناع قيام العرض الواحد الخ] أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا بمجموعها

[قوله فهما جسمان] لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم

[قوله أى فيما بين أجزائه] فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من اجزائه تألف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثانى القاضى

[قوله موجود] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف في انه موجود أو اعتباري

(قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء

(قوله كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر

(قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

(قوله والقاضي الى الثانى) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتبارى فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تتكرر الواسطة

[قوله هو الاتصال والتأليف] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافى لاثبات الجوهر الفرد

ولا يخفي عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل) النهاية (الا بالنسبة

(قوله ولا يخفى الخ) لان عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجودا انما الموقوف عليه كون التأليف جزأ له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الي كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضى عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

(قوله أى الشكل) أى شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر فى قوله وهو الكرة

[قوله هو النهاية] أى جزؤه الذى ينتهى به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

(قوله ولا يخفى عليك مافى هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الي كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وأيضاً آخر الكلام ينفى ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً وأول الكلام يثبته فلاوجه لجعل أحد الكلامين محصل الآخر

[قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

(قوله ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق أي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه فى نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ماهو المشهور

الى ذي نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضي ولايشبه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفى الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لايختلف جوانبها ولوكان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذيتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات ومايشبهها لايتأتى فيها ذلك الابفرج (و)من (المثلث) أى قال بعضهم يشبه المثلث

[قوله جزآن] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال فى وصف فكان النفى والاثبات راجعاً الى شيء واحد

(قوله أى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف أى ما يشبهه وليس حاصله ليشبه

(قوله اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع فى حصول التركيب منه بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف بل بتبعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولايشبه شيئاً من الاشكال الخ) لوقال ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة فى الاصطلاح هو الاتحاد فى الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق فى بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضى بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضى ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لاشكل له لاوجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاليق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه فى وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فى أمر مخصوص لابيان المشاكلة ثم عدم اتحاد موردالنفى والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة

[قوله وسائر المضلعات] الظاهر انه يتأتي ما ذكره في المثلثات والمسدسات أيضاً الا اذا كانت متفاوتة

(لانه

(لانه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية) أي حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحداً فهو كري وان كان متعدداً فضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) أي للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذانهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) أي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) يعني انه يجوز ان يكون شبيها بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبيها بالمضلع واسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل

[قوله والا انفرض فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التي هي نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه

(قوله ان تحيط به النهاية) أولا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست محيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل

(قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لاباعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لايكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلعلهم أرادوا به ان له حجما) ولك أن تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا

﴿المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول﴾

أى فصلان ﴿الفصل الاول في﴾ بيان (حقيقته وأجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿الاول﴾ فى حده ومعرفه (ويطلق لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التى هي مبدأ الآثار) أي هي علة فاعلية لآثار ماهي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) أي فى الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة

[قوله في بيان] أى فى كشف الماهية الموجودة فى الخارج امابذاتياته أوبلوازمه فيتناول الحد والرسم

(قوله الخارجية) أى ما يتركب منه فى الخارج

(قوله ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف

(قوله بالاشتراك اللفظي) أي لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لانه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا ينا في ما سيجيء فلو أردنا ان يخصها رسم واحد قلنا القابل للابعاد

(قوله لانه يبحث الخ)في الشفاء أما الطبيعي فكل منسوب الي الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة أما مافيه الطبيعة واماماعن الطبيعة انتهي فالظاهر ان الجسم مافيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عماعن الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي مايبحث عن أحواله في العلم الطبيعي فيحتاج الى ان يقال كان أصله بيائين مشددتين حذف أحدهما للتخفيف كما في شافعي على ماهو القاعدة ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيجيء

(قوله منسوبا الى الطبيعة) حال عن العلم واشارة الي وجه تسمية العلم الطبيعي

فى حصول مساحة الجسم لا ان له فى نفسه مساحة ما

(قوله ومعرفه) أشار به الى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

(قوله لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعي) أي عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعي لايبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف فى مثله اعتمادا على الفهم شائع فى عبارات القوم

[قوله اذلايجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل) فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لاعلى نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لايدل على ذلك فكأن قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ماذكر من اختلال كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فـلا وجود له) فى كثير من الاجسام (سيما في الكرة وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غـير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقـة الجسمية ولا تصوراً لجسم لاجسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

(قوله أما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جلس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أوجسم تعليمى ولا شك انه لا يمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان كان لازما لماهيته فلا يصح التعريف بشىء منهما

(قوله فى الكرة) أى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

(قوله لوجوب التناهي في الابعاد) وانما الانقطاع في الامتداد

(قوله ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية ولا لازما لتصورها

[قوله وتلخيص الكلام الخ] اشارة الى أن كلام المتن غير ملخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غـير واجب في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها ولك أن تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لاالتقدير ولا يصدق على المجردات اذ للعقل تقدير كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكان الفرض دون المفروض مفيدا وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في انحائها من غير الشكل ويؤيد ماذكرنا فى طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما على جميع قوائم وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيـل سيجيء ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة

(قوله سيما فى الكرة) اذ لاخط فيه لامستقيما ولامستديرا لعدم تناهيه في الوضع اللازم فى وجود الخط

(قوله لوجوب التناهي) قد سبق أن التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محـدود تقدره وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفـعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيـه في المقدار يستلزم تناهيه فيالوضع أملا وأما السطح والخط فربما لايكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما فيالوضع وان تناهيا في المقدار كسطح الكرة ومايشابهها ومحيط الدائرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أوالاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها وا كتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً مكان الفرض سواء فرض أولم يفرض (ومعني الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلا] وهي الاطراف أعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض

[قوله سواء فرض أولم يفرض] اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه مايكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر ومالايكون شئ منهما حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لاطائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك أمر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة وأما القاطع مجاورها فان ماهو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ماتقرر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شئ من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد مافسر الجسم بانه الذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة

وماضاهاها ومما ينبغي ان ينبه له ان المشهوروان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير

(قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذلايخلو عن بعد ماقلت اذا جعل المكعب جسما كريا لايتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق أيضاً

(قوله وا كتفى بامكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل حينئذ ماقصد اخراجه أعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر أن يكون المفروض محالا وأقول اما حديث الاخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لايمكن فرضها واما ماأشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفى الامكان أو القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لايمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاما قطعياً

خط على خط عموداً عليه لاميل له الى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه واذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى الحادة والاخري كبري وتسمى المنفرجة هكذا حاده وتسمي منفرجه (وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعه في الجسم (ان نفرض فيه بعدا ما) سواء كان خطا أو سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا آخر في أى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاً له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) أعنى كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول مايكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما تكون حاصلة لاعلى الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ومالايكون شئ منهما حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا حملناه هذا الامكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الابعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده أو رسمه لان القوة لاتبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض فى هذا التعريف وكذا الثانى لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم ينافي الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالفلك وما فيه الثلاثة كالمكعب خارجان عن التعريف وانما قال ليس فى الكرة المصمتة بعد لانه لابد فى البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان أعنى الامكان الخاص يجامع الوجود انما لايجامع الامكان الاستعدادى فلا يلزم خروج شئ من الاجسام المذكورة

(قوله لكن تعريفه للقائمة الخ) فى شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى أن المراد بالابعاد الخطوط التى لاتوجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التى تتقاطع على زوايا قائمة انتهي وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد بأى معني يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر

[قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غيرمتناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) أى على كونه معرفا (شكان الاول الحد صادق على الهيولى) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها أعم من ان يكون بواسطة أو بغير واسطة (قلنا)

[قوله لتحقيق ماهيته] أى ماهية الجسم أى ليكون الفصل أخص من الجنس مطلقا فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق فى موضعه

(قوله واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات

(قوله فتأمل) حتى تعلم ماذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهرى ليس مجرد احتمال عقلي بل أمر ممكن فى نفس الامر فى بادي الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد أن القيود فى التعريف مبايناً على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا مما لا معنى له لان التعريف تصوير الماهية المحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يعرفه

(قوله وامكان فرضها الخ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمى

(قوله ليست الهيولى الخ) يعني أن الهيولى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها

(قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتأمل ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وأنت خبير بأن الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز

ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرضُ الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادىء الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليمياً) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة

(قوله والمتبادر الخ] فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لاان يكون حاصلا فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض

(قوله تعريفه) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع فى بادى الرأي فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجي كما سيجيء والصورة الجسمية لاتقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشيء لان وجود الواسطة في الثبوت لاينافى انتفاءها فى العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد فى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ماقيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ماموصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد

(قوله جسما تعليمياً) ولذلك بحث فى الهندسة من الاشكال المجسمة

[قوله قلنا لابأس بذلك] قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه مافيه والحق أن يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا لمجموعها ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لاالجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لايضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان القبول الخارجى ليس الا للمجموع فممنوع نعم هي فى تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة وهذا لايستلزم أن يكون القبول الخارجي للمجموع ألا ترى أن المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الي العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الي الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع أيضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حداً) مقابلا للرسم (شكان) أيضاً (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية)لابفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن

(قوله على ان هذا الشك الخ) انما أورده في المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذى يمكن أن يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة

[قوله لامتناع تقوم الجوهر بالعرض] اما بالعرض القائم فلا يلزم أن يكون متقدما على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به وأما بالعرض القائم بجزئه ممتنع في الاجزاء المحمولة لامتناع حمل العرض على الجوهر اما بالمواطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب

(قوله فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شئ من الحقائق بالكنه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناسا لفصولها والا لزم تكرر الذاتي بل اعراض عامة لها

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل

(قوله اذا كان الوهم جوهرا) والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر أعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذلاوجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم وأما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية] قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه

الموجود

الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق* الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلا فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها* الشك (الثاني مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عدمي) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداً له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل أمراً عدميا بل كان أمراً موجوداً (فعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان أمراً موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينتقل الكلام الي القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلل لوجوب انتهائها الي الواجب وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا أو وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان القابلية نسبة وهو غير ماصدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل

(قوله والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لان ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على ماحققه الفاضل الدواني

(قوله للقابلية الاولي) فالتسلسل في المعلولات وان أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلل

لادليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما أشار اليه في الشك الاول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني ان ماذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حداً وأيضاً ماصدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده ولاشك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن أوان ان تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس أمر مبهم) لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس

(قوله ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا

(قوله الا في الذهن) وأما في الخارج فتحدان في الجعل والوجود

(قوله أمر مبهم) أي يصلح لانواع كثيرة

(قوله لا تعين الخ) أي لا يصير مطابقا للنوع

(قوله ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه ويصير متحدا معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر في بحث الماهية

(قوله وتصور الفصل) أي من حيث انه فصل لا من حيث ذاته

(قوله والفصل ليس مبهما) أي ليس يحصل أنواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس بها لان ضم المبهم الى المبهم لا يفيد التحصل وقد ينتقض بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر

(قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان أراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه أن لا يحتاج الفصل في تحصله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزءه الآخر وهو جنسه المبهم وان أراد انه لا ابهام له لا في نفس مفهومه ولا في جزئه فممنوع وما ذكره لا يدل عليه

مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو القابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الابحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ماصدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ماذكره وبقى ههناشيء وهو أنه اذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقيا أولا (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أى الرياضية) الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها أسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ماينبغي ولاشك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عبد الحكيم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابعاد ولازم قريب له

(قوله بل تلك الخصوصية) أى ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة

(قوله وهو انه اذا أقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حدا حقيقيا وان جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حدا حقيقيا

(قوله فى العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي فانه يبحث عنه فى الهندسة والبحث فى الحساب عن المساحة وان كان بحثا عن الجسم التعليمي لكن من عروض العدد له

(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشارة الي وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية

(قوله متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال فى تلك العلوم

(قوله لا ينازع الخ) صفة معللة للاتساق

تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوي لانه أقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز)والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذى هو الكم (ولو أردنا ان نجمعهما) أي المعني الاول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذى ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينافيه) وهو ان الجسم وهو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك في أن (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته (وأيضاً فاذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا فقد زال

(قوله وقالت المعتزلة الخ) أي اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما في المحاكات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيآت الشفاء فلا يرد انه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم

[قوله وقالت المعتزلة الخ] هم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ

[قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] أجيب بان ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتي يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلاثة لاستقام ماذكرته لكن العبارة هي الطويل العريض العميق والظاهر لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض أولا والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة

[قوله وأيضاً فاذا أخذنا الخ) أجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتي يرد الاشكال بتبدل ما في الشمع من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق أعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكروه في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) أو بالعكس (أو نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (إنه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم الامن أجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله أيضاً (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية أجزاء) لامن أقل منها وذلك (بأن يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون الخ) وان أريد جانس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الابعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله الي قبوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها

(قوله بل انتقلت الاجزاء الخ) فما قيل الطول والعرض والعمق باق ما دام الجسمية باقية والقبول انما هو في أوضاع الاجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام

(قوله أو نقول هذا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جوابا للحكماء هذا المعترضين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابعاد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم

[قوله أو نقول الخ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لاينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمنتفى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لامكان فرضها

[قوله فقال النظام] فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الاعراض المجتمعة

آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخري (فوقها) أى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن أقل منها وذلك (بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل)لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك

(قوله ثم انه اشار الخ)فأشار الى ان قوله وماهو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقا بما قبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ماذكر

(قوله والنزاع لفظي) والقول بان النزاع فى انه هل يكفى فى حقيقة الجسم التركيب مطلقاً أم لايفيد معنويته لاحالة أيضاً على ان الجسم على ماذا يطلق كما لايخفى

(قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على مايجدى كما هو الملائم لكلام الشارح وأقرب دراية أي نعده الى مايدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فنعده أي لعد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ و باطل خبره وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

(قوله لانتقاض الاول بالباري تعالى) فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور فى الالهيات قلت الكلام تحقيقي لاالزامى فالزامهم لايضر كما سبق مثله

(تم الجزء السادس من المواقف ــ ويليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني)



﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المواقف ﴾

تمت الفهرست